# ZNAK

MIESIĘCZNIK



KRAKÓW

Rok XVI PAŹDZIERNIK (10) 1964

124

REDAGUJE ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski**

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

**Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—**
**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.**

**Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60**
**Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.**

**Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty**

---

**Cena zeszytu zł 12.—**

---

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

---

Maszynopis otrzymano 9. VII. 1964 Druk ukończono w październiku 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 8
Zam. nr 294, 12. VII. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

---

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK
ROK XVI Nr 124 (10)
Październik 1964
KRAKÓW

Ks. Abp KAROL WOJTYŁA

# CHRZEŚCIJANIN A KULTURA

W ZWIĄZKU z nadchodzącym VIII rokiem Wielkiej Nowenny środowisko Wasze zorganizowało tę trzydniową sesję poświęconą kulturze współczesnej i jej relacji do chrześcijaństwa i Kościoła [1]. Wymieniony bowiem rok Wielkiej Nowenny, która przygotowuje nas do tysiąclecia Chrztu Polski, nosi nazwę roku odnowienia kultury chrześcijańskiej. Słowo „kultura" posiada dla Waszego środowiska szczególne znaczenie, działalność bowiem na odcinku kultury uważacie od początku za Wasze zadanie. O tym zadaniu myślicie w kategoriach wiary i katolicyzmu, któremu w ten sposób pragniecie służyć. Sesja, w której uczestniczyliśmy wspólnie, była bardzo bogata w treść, zawierała wiele przemyśleń, musiała też pobudzić do refleksji i wniosków na temat, który wraz z VIII rokiem Wielkiej Nowenny stanie się dla nas wszystkich szczególnie aktualny.

Uczestniczyłem w Waszej sesji z dużym zainteresowaniem osobistym, ale też uważałem sobie to uczestnictwo za obowiązek wynikający z mojego nowego urzędu. Wszak środowisko Wasze jest ściśle związane z dwoma pismami „Tygodnikiem Powszechnym" i miesięcznikiem „Znak", które zaczęły się ukazywać w Krakowie wkrótce po zakończeniu wojny i okupacji z inicjatywy arcybiskupa krakowskiego Adama Stefana kardynała Sapiehy, którego szczególny autorytet stanowił mocne oparcie dla Waszej działalności, zwłaszcza w pierwszym jej okresie. Jest to jakieś dziedzictwo, które nosicie w sobie — i które dziś zobowiązuje Was do tego, aby gruntownie przemyśleć problemy VIII roku Wielkiej Nowenny,

[1] W Krakowie 17—19 kwietnia. Część materiału zamieściliśmy w numerze 121/122. W numerze bieżącym publikujemy dalsze wypowiedzi z tejże sesji: S. Sawickiego, A. Wielowieyskiego, S. Wilkanowicza, B. Cywińskiego oraz referat I. Sławińskiej.

roku odnowienia kultury chrześcijańskiej. Słusznie odczuwacie ten rok jako w szczególnej mierze „swój", skoro od dwudziestu prawie lat uważacie też za swoją sprawę odnowienia kultury chrześcijańskiej w Polsce.

Słowo „kultura" jest jednym z tych, które najbliżej są związane z człowiekiem, które określają jego ziemską egzystencję i poniekąd wskazują na samą jego istotę. Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy. Kultura stanowi zespół faktów, w których człowiek wciąż na nowo siebie wyraża bardziej niż w czymkolwiek innym. Wyraża się dla siebie i dla drugich. Dzieła kultury, które trwają dłużej niż człowiek, dają o nim świadectwo. Jest to świadectwo życia duchowego — a duch ludzki żyje nie tylko przez to, że panuje nad materią, ale żyje sam w sobie treściami, które tylko jemu są dostępne i dla niego posiadają znaczenie. Żyje więc prawdą, dobrem i pięknem — i potrafi to swoje życie wewnętrzne wyrażać na zewnątrz i obiektywizować w swych dziełach. Dlatego też człowiek jako twórca kultury daje szczególne świadectwo człowieczeństwu.

Wiadomo, że chrześcijaństwo w ciągu 2000 lat swego istnienia stało się źródłem wielkiej kultury. Również w Polsce na przestrzeni tysiąclecia byliśmy świadkami tej wielkiej kulturalnej inspiracji, którą łatwo rozpoznać w dziejach minionych stuleci. Chodzi o to, ażeby można było tę samą inspirację rozpoznać w dziełach naszych czasów oraz tych lat, które idą. Kultura chrześcijańska daje świadectwo tysiącletniej obecności chrześcijaństwa w Polsce. Chodzi o przedłużenie tego świadectwa. I to właśnie uważamy za nasze wspólne i szczególniejsze zadanie.

Każdy człowiek w jakiś sposób żyje kulturą i znajduje się w orbicie kultury swego czasu. W pewnym sensie największym dziełem kultury jest człowiek sam — nie żadne z jego dzieł czy wytworów, ale on sam. To najgłębsze, najbardziej wewnętrzne znaczenie słowa „kultura" mamy na myśli, gdy zwracamy się do wszystkich ludzi w Polsce z programem VIII roku Wielkiej Nowenny: odnowienie kultury chrześcijańskiej. Do ludzi, którzy tworzą zewnętrzne dzieła kultury, ten najgłębszy i podstawowy sens słowa „kultura" odnosi się jak najbardziej. Wszak działanie człowieka i jego owoce pozostają w najściślejszym związku z tym, kim człowiek jest, i z tym, czym sam żyje. Tak więc dzieła kultury człowieka to owoce tego dzieła kultury, jakim jest człowiek sam.

Twierdzenie to posiada walor ogólnoludzki, szczególnie jednak weryfikuje się wobec audytorium, które zna te słowa z Ewangelii „po owocach ich poznacie ich" (Mt 7 20).

Ludzie tworzący kulturę chrześcijańską i świadomie zaangażowani w dzieło jej stałego odnawiania wedle profilu współczesności winni gruntownie przemyśleć prawdę o Kościele. Tę prawdę, która stała się głównym tematem Soboru. *Vaticanum II* w prawdzie o Kościele znajduje podstawę i płaszczyznę wszystkich poczynań zmierzających do odnowy katolicyzmu (*accomodata renovatio*) oraz do zjednoczenia chrześcijan. Istotnie bowiem prawda o Kościele jest tu prawdą, z pomocą której każdy chrześcijanin może odnaleźć w pełni siebie. Zachodzi głęboka korelacja pomiędzy bytem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa oraz Ludu Bożego — a bytem każdego z osobna chrześcijanina, duchownego i świeckiego. Każdy z nas jest osobiście chrześcijaninem przez udział w wielkiej wspólnocie Kościoła.

Udział ten polega na aktach ściśle osobistych, osadzonych w gruncie życia wewnętrznego, które równocześnie budują Kościół w jego spoistej i dojrzałej wspólnocie. Na te akty pragnę teraz — mając jeszcze dość świeżo w pamięci dyskusję o Kościele podczas drugiej sesji Soboru — zwrócić uwagę. Przede wszystkim więc każdy chrześcijanin jest wyznawcą swojej wiary. Wyznawać to znaczy dawać świadectwo prawdzie Bożej, objawionej przez Chrystusa i w Chrystusie — oraz własnemu o tej prawdzie przekonaniu. Wyznawstwo nie określa jakiejś odrębnej dziedziny działań, ale szuka dla siebie miejsca we wszystkich. Pozostaje ono w najściślejszym związku z tworzeniem kultury w tym jej najgłębszym i najwewnętrzniejszym znaczeniu, gdzie dziełem kultury jest po prostu człowiek sam. Ale w konsekwencji wyznawanie czyli dawanie świadectwa Chrystusowi jako rys wewnętrzny chrześcijanina przechodzi w dzieła kultury tworzone przez wyznawców. Owo przejście w dzieła jest nieuchronne, a dokonuje się zarówno dyskretnie jak stanowczo. Jest ono chyba głównym sprawdzianem kultury wnętrza chrześcijańskiego. W każdym razie obecność chrześcijaństwa w dziełach kultury stąd bierze swój początek. Nie chodzi tutaj tylko o obecność na zasadzie treści materialnej, ale o daleko jeszcze ważniejszą obecność na zasadzie stylu czyli treści formalnej. Jakaś chrześcijańska miara samego tworzenia, która oczywiście dopuszcza niezliczoną ilość wariantów i indywidualności. Wszak kultura chrześcijańska każdego wnętrza jest poniekąd inna i niepowtarzalna.

W ślad za tym bardzo ważnym czynnikiem naszego udziału w Kościele a równocześnie udziałem w kulturze — idzie drugi, który obecny Sobór wyakcentowuje jak nigdy chyba dotąd. Chodzi o apostolstwo czyli o misję. Wyznawać to znaczy dawać świadectwo Chrystusowi wobec innych ludzi, a być apostołem to znaczy czuć

misję związaną z tym świadectwem i brać za nią odpowiedzialność. Równocześnie apostolstwo stanowi jakąś szczególną formę dojrzałości wyznawstwa. Być apostołem to znaczy chcieć — i to możliwie skutecznie — dla drugich tej prawdy, której na podstawie osobistego przekonania dajemy świadectwo. Chcieć — oczywiście, z całym poszanowaniem dla ich myśli oraz wolnej woli. Chcieć równocześnie z całym zaufaniem do Łaski Bożej, która sama temu chceniu może nadać skuteczność. Tak więc apostolstwo może istnieć tylko jako owoc głębokiego życia wewnętrznego, wewnętrznej kultury chrześcijanina.

Sobór akcentuje jak nigdy chyba dotąd apostolstwo świeckich, nie pomniejszając w niczym tego znaczenia, jakie apostolstwo zawsze posiadało i posiada. Apostolstwo jest przeciwieństwem bierności i nieodpowiedzialności, jest też pełniejszym jeszcze udziałem w budowaniu Ciała Mistycznego Kościoła niż samo wyznawstwo. Apostolstwo świeckich ma bardziej przybliżyć wszystkich w Kościele do tej misji, jaką przejęli od Chrystusa ci, którzy pierwsi budowali Jego Ciało Mistyczne. Warunkiem autentycznego apostolstwa świeckich jest zespolenie i koordynacja ich poczynań z hierarchią, do której należy urząd pasterski w Kościele.

Tworzenie dzieł kultury chrześcijańskiej może być nie tylko wyznawaniem czyli dawaniem świadectwa, ale też apostolstwem. Ale właśnie dlatego musimy dobrze przemyśleć, pod jakimi warunkami wolno nam skutecznie chcieć dla drugich udziału w tej samej prawdzie, która dzięki Chrystusowi i Kościołowi jest naszym udziałem. Prawda jest fundamentem kultury — i tego fundamentu trzeba nam strzec jak oka w głowie.

Rok odnowienia kultury chrześcijańskiej to znaczy rok wprowadzenia jej w nową postać życia ludzi w Polsce, w nową współczesność. Każdy rok jest takim rokiem, ale ten w szczególny sposób. Każdy następny rok w pewnej mierze będzie zależał od przemyśleń i poczynań tego roku. Będzie zależał od tego, w jakiej mierze każdy chrześcijanin w Polsce odnajdzie na nowo w Ewangelii źródło kultury zarówno w tym najbardziej wewnętrznym i głębokim znaczeniu jako kultury człowieka, jak też i w tym pochodnym jako kultury dzieł człowieka. Sądzę, że Wasze zadanie w tym roku polega nade wszystko na nowym i ponownym odkryciu tego źródła inspiracji dla kultury w obu tych znaczeniach — i to z przeznaczeniem zarówno dla siebie jak i dla drugich. Dokonuje się to w dużej mierze na modlitwie. O tym nie wolno nam zapominać. I dlatego też tę naszą trzydniową pracę zakończymy Mszą św., bo ona jest najwyższą i najpełniejszą z modlitw. Jest ofiarą, poprzez którą człowiek najlepiej przysposabia się do przyjęcia darów Boga

STEFAN SAWICKI

# NOTATKI O RELIGII I KULTURZE

O RELIGII mówimy zwykle wtedy, gdy dostrzegamy łączność czy też nawiązywanie łączności między człowiekiem i przekraczającym jego sposób istnienia — Bogiem. [1] Można się zastanawiać nad tym, jak szeroko należy tę łączność, a więc i zakres religii, rozumieć. W uwagach tych nie będzie chodziło o różnego rodzaju związki „obiektywne", ale o łączność mniej lub bardziej świadomą. Ta łączność — mając najpełniejsze możliwości realizacji w chrześcijaństwie — istnieje w sposób cząstkowy w różnych religiach, które przecież różniąc się tak znacznie pojęciami o Bogu, posiadają wspólne ukierunkowanie swych dążeń. Wydaje się zresztą, że istnieje ona w jakiś potencjalny sposób — zawsze. Aktualizuje ją człowiek zrozumieniem i przeżyciem jakiejś wartości moralnej; refleksją nad własnym ograniczeniem, nad niedolą swego losu, nad sensem cierpienia, nad koniecznością odejścia. Wtedy, gdy coś go zmusza do przekraczania bezpośrednio dostępnego mu kręgu poznania czy przeciętności ludzkich postaw. Ale naturalnemu wysiłkowi człowieka trudno wyjść poza granice własnych, choćby i rozległych, możliwości. Możemy się w sposób naturalny bardzo wyraźnie zbliżyć do Boga — i myślą, i wewnętrznie angażującym nas przeżyciem, ale istotna, głębsza łączność musi przyjść jednak od drugiej strony; różnie może się ona przejawiać, najwyraźniej kształtuje się w sposób sakramentalny czy poprzez wyjątkowe, mistyczne doznania. Udział Boga w tym, co religijne, jest ostatecznie czymś najbardziej istotnym, mimo że człowiek jest koniecznym partnerem każdej religijnej więzi, że może w tę więź wrastać wysiłkiem własnych doświadczeń, że może czynić ją coraz bliższą. W tak religijnej rzeczywistości, jaką jest msza święta, w momencie najważniejszym Bóg — pozostając w najbliższej łączności z człowiekiem — staje się głównym działającym.

Inaczej w zakresie tego, co nazywamy kulturą. Tu głównym

[1] Poprzednie głosy o stosunku kultury do religii umieściliśmy w nrze 121—122 „Znaku".

twórcą lub lepiej — głównym wytwórcą jest człowiek. Bóg jest naturalnie ostateczną przyczyną wszystkiego, co istnieje i co powstaje, ale bezpośrednim sprawcą kultury jest człowiek. To on „dodaje" do rzeczy zastanych, stworzonych to, co wytworzył w sposób sobie właściwy, a więc rozumny i świadomy — w zakresie przedmiotów i różnorodnych, zwłaszcza międzyosobowych relacji, w zakresie kształtowania i doskonalenia siebie samego. Kultura — to przede wszystkim człowiek i jego ludzkie dzieło.

*

Kultura i religia, rozgraniczone w celu jakiegoś poznawczego uporządkowania, w rzeczywistości splatają się silnie i różnorodnie.

Religia — mam tu na myśli przede wszystkim chrześcijaństwo, a głównie jego nurt katolicki — inspiruje różne przejawy działalności, myśli i twórczości człowieka. Wymaga stałej postawy wyboru dobra i w stosunku do poszczególnych ludzi, i w stosunku do społeczności, w których się uczestniczy. Inspiruje wprowadzanie zwyczajów ludzkiej życzliwości, sprawiedliwych zasad w życiu społecznym. Wymaga gromadzenia dobra wzdłuż drogi każdego człowieka lub lepiej i prościej — stylu dobrego życia, życia wewnętrznie pogłębionego. Ukazuje ona myśli ludzkiej najdalsze perspektywy, uwrażliwia filozofię na szczególnie istotne problemy, stawia poszczególnym naukom, jak historia, archeologia, socjologia, psychologia — nowe zadania. Czyni poznawanie rzeczywistości czymś zdecydowanie ważnym. Nie tylko zaspokaja ono naturalne zainteresowania intelektualne człowieka; zbliża nadto do Twórcy tej rzeczywistości, odsłania różnorodne aspekty Jego mądrości. Inspiruje wreszcie religia do aktywnej postawy wobec każdej dziedziny pożytecznej twórczości człowieka, zachęca do zaangażowania w proces przedłużania i dopełniania „twórczości" samego Boga, do wytwarzania n o w e g o. Wszystkie wytwory, pomnażające w sposób rzeczywisty dobro, uważa Kościół zdecydowanie za wartość. Wartością jest więc i twórczość rzemieślnika, i dzieła sztuki, i cała współczesna technika, która tak śmiało „wyzwala" materię ze stanu bierności i wprowadza ją w postaci wyżej zorganizowane, która jest potężnym przejawem rozumnej działalności człowieka, obiektywizacją jego zdumiewających nieraz możliwości.

Ale religia nie tylko inspiruje do działania, myślenia i wytwarzania. Wymaga sprawności dobrego działania, dobrego myślenia i dobrego wytwarzania. Nie można się ograniczyć do wyboru właściwego kierunku postępowania, trzeba dobrze konkretne zadanie zrealizować. Nie wystarczy podjąć jakiś problem, jakieś dzieło, trzeba nadto dobrze je przemyśleć, wykonać. Religia nie tylko za-

chęca do dobra inicjatywy, ale również dobra spełnienia. Prowadzi do stylu rzetelnej pracy. „Trzeba stwierdzić, że kiedykolwiek ludzka działalność oraz instytucje, zajmujące się sprawami doczesnymi, pomagają w postępie duchowym i osiąganiu wiecznej szczęśliwości człowieka, wtedy zwiększa się też niewątpliwie ich skuteczność w osiąganiu tych właśnie celów, do których z natury swej zmierzają bezpośrednio" (Jan XXIII).

Nadto religia może wnikać w same wytwory człowieka, w ich zawartość i strukturę. Widać to nie tylko, ale chyba najpełniej, w obrębie sztuki. Tematyka religijna obecna jest w literaturze, w malarstwie, rzeźbie. Przeżycia religijne ujawnia poprzez słowa poezja. Zainteresowania religijne prowadziły i prowadzą twórców: do misteriów średniowiecznych, do apokryfów, do współczesnej powieści o problematyce katolickiej. Potrzeby religijne określają kształt architektury sakralnej. Religia nie naruszając odrębnych, własnych celów sztuki, dostarcza jej nowych możliwości, różnorodnie ją bogaci, nie dążąc zresztą do jakiejś wyłączności czy ograniczania.

Religia daje nam nadto możliwość głębszego — posłużmy się terminem soborowym — dowartościowania każdego czynu i każdego wytworu ludzkiego; przez włączenie go w nasz osobisty, religijny stosunek do Boga, przez stowarzyszenie go z własnym uczestnictwem w naturze samego Boga, przez życzliwe ofiarowanie innym ludziom i ostatecznie — Bogu. To intencjonalne ureligijnienie ma szczególne znaczenie w zakresie techniki. Nie można szukać jej wartości jedynie w fakcie narodzin nowego, w kręgu tajemnicy Stworzenia, ale również — w tajemnicy Odkupienia, która leży u podstaw łączności człowieka z Bogiem. Technika może i powinna być — jak wszystko — darem miłości dla ludzi i Stwórcy.

Religia jest w końcu — oczywiście — przez swe widzialne, ustalone społecznie formy sama częścią kultury ludzi, którzy w niej żyją, którzy ją współtworzą.

Takie są związki religii z kulturą. Religia może inspirować i bogacić, może różnymi drogami przenikać całą kulturę, nie naruszając przy tym jej odrębności, nie niszcząc jej własnych celów, a może i praw. Im związki te są głębsze, tym trudniej je „rozpleść", tym trudniej dostrzec odrębność aspektów: religijnego i kulturowego. W rzeczywistości stają się one czymś związanym organicznie, czymś niemal nierozdzielnym. Dzieje się tak dlatego że zawsze dokonują się one w człowieku, przez człowieka i dla człowieka. W nim właśnie gubi się ich odrębność. Religia w zakresie tego, co w sposób społecznie utrwalający się wnosi do niej człowiek, staje się

przecież kulturą. I religia, i kultura winny w ostatecznych perspektywach służyć w sposób odmienny, ale zgodny i wspólny — możliwie najpełniejszemu rozwojowi człowieka, pamiętając o jego różnych, zarówno ziemskich jak i ponaddoczesnych „uwarunkowaniach".

*

Poprzednie uwagi skupiły się na zagadnieniu wnikania religii w kulturę. Ale istnieje również odwrotny kierunek oddziaływania: od kultury do religii. Różnie można by to oddziaływanie ujmować.

Kultura zbliża — jak już wspomniano — w sposób szczególny do Boga poprzez głębsze poznawanie rzeczywistości, przez naukowe docieranie do prawdy i przyswajanie jej człowiekowi. Zbliża przez społeczne utrwalanie i upowszechnianie różnego typu dobra, również dobra moralnego. Zbliża przez poszerzanie zakresu obecności piękna w dostępnej nam rzeczywistości. Kultura bogaci człowieka, uwrażliwia go intelektualnie, moralnie i uczuciowo, a więc ułatwia mu przez to otwarcie na sprawy najbardziej istotne. „Wyniki ostatnich ankiet pokazują (...), że zainteresowanie sprawami religii jest dzisiaj większe tam, gdzie jest wyższy poziom ogólnej kultury" (R. Guelluy).

Kultura mówi nadto człowiekowi o Bogu. Tylko poprzez jej wytwory, jej znaki może Kościół przekazywać i upowszechniać słowa Ewangelii. Przez określone zwyczaje i kształty religijności, przekazywane przez tradycję kulturalną, wchodzi człowiek w kontakt z Bogiem, a więc dociera do tego, co jest religijne najbardziej. Można by powiedzieć, że łączność z Bogiem osiąga on w mniejszym lub większym stopniu zawsze poprzez własną kulturę. I jest to droga najbardziej naturalna. „Kościół potrzebuje kultury, ażeby się wypowiedzieć, ażeby się wcielić, ażeby pozwolić się zrozumieć, być na ziemi z ludźmi i dla ludzi: potrzebuje dziedzictwa kulturalnego całego świata form, idei, a także stylów życia i myśli" (kard. Suenens).

Człowiek tworząc kulturę kształtuje samego siebie. Dlatego kultura może być i z tego względu czymś, co czyni go pełniejszym i głębszym, co krystalizując jego przekonania i przeżycia, rozwija jego życie wewnętrzne. Jeśli wytwory kultury związane są z religią, mogą one przyczyniać się do tego, że ich twórcy stają się dzięki nim właśnie dojrzalszymi religijnie ludźmi. Proces myślenia i tworzenia bywa często procesem wewnętrznego dojrzewania.

*

Warto może poruszyć inne jeszcze, równie ogólne, a nie dość silnie uwypuklane zagadnienie. Dotyczy ono tekstów Objawienia, które odnoszą się zarówno do spraw ściśle religijnych jak i do

inspirowanego przez łączność z Bogiem kształtu kultury. Zwraca uwagę fakt, że to, co Bóg chciał przekazać, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, zostało bardzo wyraźnie uhistorycznione. Wszystko w zasadzie zostało powiedziane człowiekowi, co było mu istotnie potrzebne w czasie jego pielgrzymowania; i to każdemu człowiekowi: różnych obszarów i różnych czasów. Ale prawdy ogólne zostały wcielone w konkrety ściśle określonej kultury, ściśle określonego czasu. Żadna z nich nie wychodziła w zasadzie w swej biblijnej postaci poza doświadczenia ówczesnych ludzi zamieszkujących ziemie Galilei i Judei. I nie mogła wychodzić, jeśli miała być przez nich w pełni zrozumiana i przyjęta. Sam Chrystus był przecież konkretnym, historycznym człowiekiem, związanym z miejscem i czasem, w którym żył, z konkretnymi ludźmi. Ale przekazy Boże przeznaczone były nie tylko dla pierwszych słuchaczy i czytelników; zwracały się do „wszystkich narodów", również do tych ludzi, którzy mieli dopiero przyjść. I przekazy te zawierają prawdy — dla wszystkich. Nie mogły być one jednak wcielone we wszystkie możliwe sytuacje i konkrety geograficzne i historyczne. Ich uniwersalność zawarta jest w słowach Objawienia, przede wszystkim w Ewangeliach — potencjalnie. I właśnie z tym sposobem ich istnienia związane jest wielkie znaczenie, jakie mają dla Kościoła różne kultury — w przekroju geograficznym i historycznym. Te różne kultury w zetknięciu z chrześcijaństwem ułatwiają, a właściwie umożliwiają rozwój wartości potencjalnie zawartych w Objawieniu, umożliwiają jak gdyby analogiczne ukonkretnianie znaczeń Ewangelii przez nowy czas czy nowe miejsce, przez zetknięcie się z nowym człowiekiem. Nie jest to dopełnianie, uzupełnianie Objawienia — uzupełnić je mógłby jedynie Bóg — ale coraz bardziej wszechstronne, „rozwojowe", poszerzone jego rozumienie. Objawienie jest najpełniej uniwersalne, ale właśnie ta uniwersalność może się spełniać wraz z wkraczaniem chrześcijaństwa w nowe czasy i nowe obszary. Nowa rzeczywistość pomaga zawsze dojrzewać w świadomości społecznej znaczeniom Bożych myśli, wartościom Ewangelii; do współpracy z nimi powołani są ludzie różnych ras, różnych czasów i różnych kultur.

*

Często używa się terminu „kultura katolicka" czy „kultura chrześcijańska". Wydaje się, że termin ten jest pewną reakcją na długo trwający proces odchodzenia kultury od religii, na wytwarzający się w związku z tym pewien — nazwijmy to tak — kompleks mniejszej wartości kulturalnej wśród katolików i chrze-

ścijan w ogóle. Przykładem tego religijnego, integralnego „przymiotnikowania" kultury są choćby prace Dawsona. Wydaje się, że termin ten z różnych względów nie jest najlepszy. Odczuwa się go jako określenie zbyt jakgdyby „zewnętrzne" i „programowe". Sugeruje ono, że wszystkie dziedziny kultury w równym stopniu i w ten sam sposób mogą być katolickie, że kultura nie jest czymś odmiennym, skoro tak ściśle i „totalnie" przylega do niej nazwa określająca religijny aspekt rzeczywistości ludzkiej. Termin „kultura katolicka" jest nadto jakby terminem „na wyrost", gdyż świadome przenikanie religii w kulturę zawsze się właściwie staje, bywa w pewnych okresach historycznych wyraźniejsze lub słabsze; myśl o całkowicie jednolitej katolickiej kulturze może być jedynie jakimś ideałem docelowym. Termin ten mógłby nadto niesłusznie obciążać, obciążał już zresztą, religię pewnymi nie w pełni udanymi realizacjami „kultur chrześcijańskich"; przypomnieć warto choćby średniowiecze. Mógłby on nadto wnosić sugestię dążenia do zacierania odrębności różnych kultur na rzecz katolickiego ujednolicenia, podczas gdy chrześcijaństwo, nie wiążąc się w sposób wyłączny z żadną konkretną kulturą, chce wszędzie zachować i chronić wszystko to, co tylko nie jest z nim wyraźnie sprzeczne, poszukuje przyjaznej rzeczywistości w różnych kulturach, wie, że ta właśnie różnorodność wcieleń szczególnie je bogaci i poszerza.

Niektórzy dostrzegali jakąś nieadekwatność tego religijnego „cechowania" zjawisk kulturowych i podkreślali znowu odrębność kultury i religii. Nawet po lekturze książki Maritaina *Religion et culture* akcentem, który pozostaje w świadomości czytelnika, mimo wskazywania przez autora na wiele elementów wiążących, jest akcent rozdziału. Silny jest on zwłaszcza w myśli protestanckiej. Próbowano też, zachowując odrębność obu dziedzin, przede wszystkim podkreślać ich łączność. Tą drogą szły rozważania E. Mouniera, również — co szczególnie ważne — niektóre myśli Jana XXIII w IV części encykliki *Mater et Magistra*. Do nich też starają się nawiązywać te „notatki o religii i kulturze". Religia staje się wtedy czymś wewnętrznym w stosunku do kultury, czymś, co kulturę inspiruje, ulepsza, co w kulturę wnika i ją swoiście „dowartościowuje". Wpływ jej jest dyskretny, pośredni, ale realny. A kultura przez swe różnorodne wartości ułatwia rozwój religijności każdego człowieka; nadto — rozwój potencjalnej uniwersalności objawionych człowiekowi przez Boga prawd. Wydaje się więc, że ograniczając używanie terminów „kultura katolicka" czy nawet „kultura chrześcijańska" do określonych wypowiedzi postulatywnych czy programowych, należałoby częściej mówić o katolicyzmie, chrześcijaństwie czy po prostu religii w kulturze, o obecności religii w kulturze, o fermencie religijnym w kul-

turze, o przenikaniu kultury przez religię; również o wartości kultury dla religii.

*

Kościół dąży do tego, aby religia była w kulturze jak najpowszechniejszą siłą sprawczą, aby inspirowała, urzetelniała i bogaciła to wszystko, co tworzy kulturę i co oddziałuje z kolei na człowieka. Może najbardziej ostrożny musi być w postulowaniu uwidoczniania religii w samej treści wytworów, gdyż to w sposób bardziej luźny wiąże się z jego zasadniczym apostolskim zadaniem, a nadto nie jest czymś koniecznym dla samych wytworów, choćby dla sztuki. Ale są sytuacje historyczne, gdy te „znaki widoczne" w sztuce czy nauce są szczególnie ważne, gdy nawiązują one do określonych tradycji, przyczyniają się do powstawania ogólnej atmosfery sprzyjającej uświadamianiu i rozwojowi religijności. Kościół stara się wówczas zwrócić uwagę na tę potrzebę. Wie jednak, że wszystko zależy tu od twórców, od ich zaangażowania w sprawy religii, od wewnętrznych, najgłębszych konieczności; i dlatego przede wszystkim — oczekuje. Wydaje się, że czasy obecne są właśnie czasami takiego oczekiwania.

Były okresy historyczne, gdy wkład Kościoła w kulturę był w głównej mierze wkładem jego warstwy „oficjalnej": zakonów, księży i miał w znacznej mierze charakter instytucjonalny. Obecnie warstwa ta — historyczne i funkcjonalne przedłużenie grupy pierwszych apostołów — koncentruje się na pracy istotniej religijnej i duszpasterskiej, a obszar kultury pozostawia coraz większej trosce nowej, silnie związanej z Kościołem formacji katolików świeckich. Coraz większe też znaczenie we współczesnej strukturze społecznej zyskuje pozainstytucjonalne — różnorodne, ale „sprawiedliwe" w stosunku do rzeczywistości, nie ograniczające należnej człowiekowi wolności — wnikanie religii w kulturę; poprzez ludzi, niezależnie od ich zawodu, w każdym miejscu pracy, w każdej instytucji. Wydaje się przy tym, że religijne instytucje kulturalne winny obecnie spełniać przede wszystkim funkcję fermentu, funkcję ośrodków „wysokiego ciśnienia", wyczulonych na aktualne potrzeby społeczeństwa i Kościoła.

Rozwój techniki zmniejsza — wiemy o tym wszyscy — rozległość ziemi, ludzie zaczynają mieszkać jak gdyby bliżej siebie, narasta rozumienie ludzkiej wspólnoty. A równocześnie daje się zauważyć — stwierdzają to socjologowie — proces dezintegracji i przemian w zakresie więzi społecznych i psychicznych. Chrześcijaństwo może być bliskie współczesnemu człowiekowi przez umocnione tak długą tradycją przekonanie o równości i jedności wszyst-

kich ludzi. Może użyczyć ich zbliżeniu głębszego uzasadnienia, szczególnej religijnej więzi, wspólnoty w Tym, który miłuje najpełniej. Może być też bliskie przez obronę wolności człowieka, jego praw, przez naturalną postawę wątpliwości i „veta" wobec wszelkich małych i wielkich schematów, które utrudniają jego rozwój jako osoby. Może być bliskie przez to, że tak dobrze rozumie wszystko, co niepokoi i co przeraża współczesnego człowieka, że za najgłębiej własny — choć stale religijnie przezwyciężany — uznać może problem śmierci, zła, wartości cierpienia, problem tragizmu ludzkiego losu. Może być w końcu bliskie poprzez swą głęboko uzasadnioną postawę autentyczności i pokornego obiektywizmu, która zachęca do oceny rzeczywistości jedynie w przekrojach prawdy.

Oto niektóre wartości, które chciałoby ofiarować chrześcijaństwo współczesnemu światu, współczesnej kulturze; jest ona przecież zawsze wynikiem pewnego ujednolicania się i utrwalania przekonań, postaw, obyczajów i wytworów, uznanych przez człowieka za wartości. Równocześnie chce się chrześcijaństwo jak najbardziej uwrażliwić na wszystkie przejawy kultury, również na te, które powstały w kręgu innych przekonań ideowych i religijnych, zwłaszcza na religie i kultury ludów wstępujących właśnie — czasem po raz wtóry — w historię, ludów Azji i Afryki; chce, aby i one stały się podnietą i okazją dla nowych aktualizacji potencjalnych prawd i wartości Ewangelii i aby przez tę część dobra i prawdy, które posiadają, służyły wspólnie z Kościołem wszechstronnemu wzrostowi człowieka.

**Stefan Sawicki**

ANDRZEJ WIELOWIEYSKI

# NOWE ZADANIA W DZIEDZINIE KULTURY MASOWEJ

*W nr 121—122 zamieściliśmy artykuł A. Stanowskiego i S. Wilkanowicza pt.* Nowe zadania, *omawiający z okazji Dwudziestolecia pewne aspekty przemian społecznych w Polsce. W numerze niniejszym kontynuujemy tę tematykę.*

*Redakcja*

KIEDY przysłuchuję się dyskusjom o kulturze masowej, przypominam sobie zawsze słowa ks. Coignarda z *Gospody pod Królową Gęsią Nóżką* Anatola France'a, który tak mówił do swego służącego: „Rożenku, synu mój, nie martw się, albowiem mimo wszelkich wysiłków królów, ministrów i filozofów świat jednak idzie naprzód". Cytował je kiedyś ku pokrzepieniu serc jeden z wybitnych polskich uczonych, podsumowując dyskusje o przemianach społecznych w Polsce.

Zbyt dużo jest w naszym spojrzeniu na kulturę masową urazów i dawnych przyzwyczajeń. Wiele utartych sądów wymaga rewizji. Warto za prof. Kłoskowską przypomnieć, że już Platon niepokoił się bardzo zjawiskiem rozpowszechniania się sztuki pisania i czytania, bo — jego zdaniem — do prawidłowego przekazywania myśli pismo się nie nadaje, jest raczej niebezpieczne dla myśli ludzkiej i przeszkadza w szukaniu prawdy. Daleko sięgają korzenie niechęci do wszelkich masowych środków przekazywania informacji.

Kilka uwag o treści samego pojęcia „kultura masowa". Antropologia lub socjologia kultury (pojęcia te nie pokrywają się ściśle) traktują kulturę jako zespół zachowań ludzkich według pewnych wzorów i norm. Kultura masowa byłaby więc zespołem zachowań

ludzkich wywołanych przez informacje pochodzące ze środków masowego przekazu. Mogą tu być środki techniczne (np. radio, prasa itd.) lub środki organizacyjne (np. system szkolny, organizacja religijna, partia polityczna itd.), które także przekazują pewne treści ustalone w jakimś centralnym punkcie.

Skuteczność działania środków przekazu zależy od stosunków społecznych i zależnej od nich wrażliwości ludzkiej. Dlatego też nawiązując do poprzednich wypowiedzi chciałbym podkreślić, że gwałtowny wzrost ludzkości zwłaszcza rosnące zagęszczenie ludzi na jakimś obszarze może, ale wcale nie musi spowodować rozwoju powszechnej kultury, tzn. wspólnej wszystkim lub znacznej większości ludzi na danym obszarze. W deltach wielkich rzek ludzie żyli w wielkich zagęszczeniach od bardzo dawna a mimo to wiele cech kultury masowej mogło tam nie występować, a równocześnie cechy te występowały u ludności rozproszonej, która potrafiła się z sobą skutecznie komunikować. Ludzie bowiem mogą żyć obok siebie w zupełnej izolacji. Grupy religijne, kasty, klasy, grupy profesjonalne stykając się ze sobą mogą być dla siebie zupełnie nieprzenikliwe.

Współczesne zjawisko kultury masowej jest wynikiem równoczesnego oddziaływania kilku głównych, ściśle współzależnych czynników jak: rewolucje społeczne, rewolucje techniczne i rewolucje demograficzne, które przede wszystkim oddziałały na wrażliwość człowieka. Zarówno umożliwiły mu zaspokojenie wielu odczuwanych ale trudnych dotąd do zaspokojenia potrzeb, jak i spowodowały wystąpienie rosnącej skali nowych potrzeb u ludzi, którzy wielu z nich nigdy dotąd nie odczuwali.

I tu, aby zrozumieć przyczyny i treść zjawiska kultury masowej, trzeba przyjąć oczywisty już dla historyków sposób patrzenia na fakty społeczne. Według starego powiedzenia — nie tyle jest ważne: *wie es eigentlich gewesen* (jak to właściwie było), ale: *wie es eigentlich geworden* (jak to się właściwie stało).

## KULTURA MASOWA WPROWADZA W NOWY ŚWIAT

Otóż jak doszło do tego, że kultura masowa uzyskała dominujący wpływ na mentalność i zachowanie się ludzi? Wielu konserwatywnych zwłaszcza badaczy i komentatorów kultury masowej ujmowało ją przede wszystkim jako kulturę rozrywki, jako kulturę „człowieka zabawy" (*homo ludens*), czyli głównie przejaw konsumpcyjnych aspiracji ludzkich. A jednak tak nie jest. Środki masowego przekazu kształtują nasze umiejętności postawy i skłonności zarówno w rozrywce jak i w pracy i we wszelkich społecznych za-

ludzkich wywołanych przez informacje pochodzące ze środków masowego przekazu. Mogą tu być środki techniczne (np. radio, prasa itd.) lub środki organizacyjne (np. system szkolny, organizacja religijna, partia polityczna itd.), które także przekazują pewne treści ustalone w jakimś centralnym punkcie.

Skuteczność działania środków przekazu zależy od stosunków społecznych i zależnej od nich wrażliwości ludzkiej. Dlatego też nawiązując do poprzednich wypowiedzi chciałbym podkreślić, że gwałtowny wzrost ludzkości zwłaszcza rosnące zagęszczenie ludzi na jakimś obszarze może, ale wcale nie musi spowodować rozwoju powszechnej kultury, tzn. wspólnej wszystkim lub znacznej większości ludzi na danym obszarze. W deltach wielkich rzek ludzie żyli w wielkich zagęszczeniach od bardzo dawna a mimo to wiele cech kultury masowej mogło tam nie występować, a równocześnie cechy te występowały u ludności rozproszonej, która potrafiła się z sobą skutecznie komunikować. Ludzie bowiem mogą żyć obok siebie w zupełnej izolacji. Grupy religijne, kasty, klasy, grupy profesjonalne stykając się ze sobą mogą być dla siebie zupełnie nieprzenikliwe.

Współczesne zjawisko kultury masowej jest wynikiem równoczesnego oddziaływania kilku głównych, ściśle współzależnych czynników jak: rewolucje społeczne, rewolucje techniczne i rewolucje demograficzne, które przede wszystkim oddziałały na wrażliwość człowieka. Zarówno umożliwiły mu zaspokojenie wielu odczuwanych ale trudnych dotąd do zaspokojenia potrzeb, jak i spowodowały wystąpienie rosnącej skali nowych potrzeb u ludzi, którzy wielu z nich nigdy dotąd nie odczuwali.

I tu, aby zrozumieć przyczyny i treść zjawiska kultury masowej, trzeba przyjąć oczywisty już dla historyków sposób patrzenia na fakty społeczne. Według starego powiedzenia — nie tyle jest ważne: *wie es eigentlich gewesen* (jak to właściwie było), ale: *wie es eigentlich geworden* (jak to się właściwie stało).

## KULTURA MASOWA WPROWADZA W NOWY ŚWIAT

Otóż jak doszło do tego, że kultura masowa uzyskała dominujący wpływ na mentalność i zachowanie się ludzi? Wielu konserwatywnych zwłaszcza badaczy i komentatorów kultury masowej ujmowało ją przede wszystkim jako kulturę rozrywki, jako kulturę „człowieka zabawy" (*homo ludens*), czyli głównie przejaw konsumpcyjnych aspiracji ludzkich. A jednak tak nie jest. Środki masowego przekazu kształtują nasze umiejętności postawy i skłonności zarówno w rozrywce jak i w pracy i we wszelkich społecznych za-

chowaniach. I to zwłaszcza w naszych polskich warunkach, gdzie kultura masowa pełni niezwykle ważne funkcje wychowawcze i inicjacyjne. Środki kultury masowej uczą żyć w nowych warunkach, wprowadzają w świat i często są jak dotąd nie do zastąpienia.

Walory inicjacyjne środków kultury masowej dostrzegł już przeszło sto lat temu — pisząc o społeczeństwie amerykańskim — Alexis de Tocqueville. Jego zdaniem — tylko masowa prasa mogła społecznie zorganizować i zintegrować tę ogromną zbieraninę przybyszów z różnych krajów i kręgów kulturowych, ludzi sobie obcych i bezradnych w nowych warunkach życia. Uznał też prasę za najważniejszy czynnik w tworzeniu się współczesnego społeczeństwa Stanów Zjednoczonych.

To samo twierdzenie, rozszerzając je na środki audiowizualne, można odnieść również do naszej polskiej sytuacji w latach powojennych. Mimo tak odmiennych warunków historyczno-politycznych wystąpiły podobne, gwałtowne potrzeby społeczne. Kto miał nauczyć żyć w nowych warunkach, dostarczyć wskazówek i wzorów obyczajowych, wyjaśnić zawiłość skomplikowanych stosunków społecznych? jakie reguły obowiązują w stosunkach z ludźmi? Kto, gdzie i o czym decyduje? Jak się zachować i ubrać? Co jest ważne w nowym życiu, a co nie?

Młodzież wiejska, ciągnąca do miast, repatrianci ze Wschodu zaludniający ziemie zachodnie i miasta województw centralnych, młodzież chłopska i drobnomieszczańska wciągana w tryby wielkiego przemysłu — wszyscy ci ludzie stawali bezradni wobec nowego otoczenia i warunków życia. Rodzina ich do nich nie przygotowała, bo ich sama nie znała, a często została rozbita przez wojnę; szkoła — także nowa szkoła powojenna, jeśli ją kończyli, dawała na ogół bardzo niedostateczne przygotowanie do życia (a zawodowa do zawodu) nie tyle ze względu na istniejące niedomogi programu, ile przez słabość kadry pedagogicznej. Rzadko można było spotkać po stratach wojennych doświadczonych kierowników, majstrów czy starszych kolegów, którzy by umieli wychowywać ludzi napływających do zakładów pracy. Była to nie tylko polska bolączka, ale u nas występowała szczególnie często, bo w życiu społecznym i gospodarczym panowała improwizacja a przybysz, o ile nie napotykał na niechęć do obcych (zwłaszcza do przybyszów ze wsi, którą wykazują do dziś badania nad załogami fabrycznymi), to zwykle był otoczony tłumem takich samych jak on, zdezorientowanych ludzi. I wtedy pozostawały ludziom gazety, radio, filmy, rzadziej książki. Nie zawsze w pełni zrozumiałe, zwykle mniej lub bardziej dostępnie informowały, służyły radą, dawały propozycje. Podobnie jak w Ameryce tylko że dużo skuteczniej łagodziły szok, jakim była

głęboka rewolucja w warunkach życia dla wielu milionów ludzi. Środki kultury masowej w minionych 20 latach pełniły niezwykle ważną funkcję społeczną. Wyzwalały z jednej z najgorszych alienacji jakie istnieją, z alienacji niewiedzy i bezradności. Uczyły rozumieć, co się dzieje dokoła i jak się trzeba zachować. Tak więc kultura masowa była przede wszystkim sprawą inicjacji a dopiero później rozrywki, była przewodnikiem po nowym świecie.

Skuteczność oddziaływania środków masowych zależy oczywiście w dużym stopniu od tego, o ile rzeczywiście pomagają w życiu. Jeżeli mistyfikują rzeczywistość i wywołują fałszywe, nieskuteczne działania i zachowania, jeżeli zaczyna się drętwa mowa, to zwykle też kończy się zaufanie odbiorcy. I w tym tkwi wielka szansa dla szarego człowieka. W modelu społecznym kultury masowej, mimo wielkiej potęgi środków masowych, treści przez nie przekazywane mogą nie być przez ludzi przyjmowane. Są granice powielania i są granice odbioru, z którymi kierownicy środków masowych muszą się liczyć.

Sytuacja w Polsce w dziedzinie kultury masowej zmienia się jaskrawo w obecnym okresie, zmienia się też jej funkcja. Ludzie urządzają się już w nowych warunkach. Rodzice potrafią już lepiej niż przed 10—20 laty wprowadzić dzieci w życie, wzmacnia się szkoła, w zakładach pracy uformowały się już doświadczone kadry kierownicze i zespoły pracownicze. Informacje kultury masowej powoli przestają być jedynym przewodnikiem po świecie. Przechodzimy od partyzantki do stabilizacji.

Poza tym dzieje się jeszcze jedna niezwykła rzecz: przechodzimy powoli w kulturze od rynku producenta do rynku konsumenta.

Z chwilą gdy książek będzie coraz więcej, nakłady prasy wzrosną o 50 czy też 100%, gdy wzbogacą się programy radiowe i powstaną nowe kanały telewizyjne, gdy przybędzie urządzeń wypoczynkowych, rozrywkowych i sportowych klient otrzyma większą możliwość wyboru. Każdy krok naprzód w podnoszeniu stopy życiowej utrudnia arbitralne decyzje w dziedzinie kultury. Twórcy, producenci i dystrybutorzy dóbr kulturalnych będą się musieli coraz bardziej liczyć z konsumentem. Będzie się coraz wyraźniej kształtował dialog z odbiorcą a raczej z grupami odbiorców.

Z chwilą bowiem gdy zaczynają się wzmacniać naturalne wspólnoty wychowawcze, zaznaczać się będzie coraz wyraźniej rola przywódców opinii w małych grupach społecznych (*opinion leaders*), tzn. tych ludzi, którzy w rodzinie, w środowisku koleżeńskim, gromadzkim, w miejscu pracy — cieszą się największym prestiżem, posiadają najsilniejsze osobowości, oddziałują na poglądy i postawy innych ludzi. Jak wykazują badania socjologiczne zarówno za granicą jak

i u nas społeczna rola tych ludzi jest ogromna. Skuteczność działania wszelkich środków masowego przekazu, jak również wszelkiego oddziaływania politycznego, religijnego czy obyczajowego załamuje się i jest korygowana opiniami i stanowiskiem tych właśnie nierzucających się czasem w oczy ludzi. I fakt ten szczególnie komplikuje swoisty dialog między odbiorcami a środkami kultury masowej i może stanowić ważną przesłankę rozwoju kultury w ogóle.

## METROPOLIZACJA KULTURY

Wspomniane tu zostało również charakterystyczne dla kultury masowej zjawisko metropolizacji kultury tzn. wyraźnej na całym świecie tendencji do koncentracji masowego przekazu jak również instytucji naukowych i oświatowych w jednym lub kilku ośrodkach w danym kraju przy równocześnie postępującej likwidacji lub malejącym znaczeniu ośrodków prowincjonalnych. Otóż, mimo że tendencja ta zdaje się jeszcze narastać, widać już coraz wyraźniej rysujące się granice metropolizacji a nawet pewne sygnały do odwrotu.

Są kraje, jak Niemcy czy Włochy, gdzie struktura polityczno-gospodarcza i tradycje kulturowe ukształtowały kilka silnych centrów kulturalnych. Jednakże policentryzacja ośrodków kultury a nawet wręcz dalej posunięta decentralizacja, która nie może także ominąć kultury masowej, okazuje się niezbędną potrzebą rozwoju społecznego. Oczywiście, poczynając od pewnego osiągniętego poziomu rozwoju społeczno-gospodarczego. Okazuje się, że nie można w pełni zaktywizować jakiegoś obszaru bez aktywizacji kulturalnej. Postulat ten wynika z elementarnych wymogów kadrowych.

Przykładowo przedstawię jeden z aspektów tego zagadnienia. Sprawa działania pełnej sieci szkół średnich — wymaga bliskiego kontaktu z wyższymi uczelniami dużo ściślejszego niż dziś. Wyższe uczelnie ze swej strony nie mogą się na dłuższą metę rozwijać bez kontaktu z instytutami naukowymi z jednej oraz ośrodkami kultury masowej z drugiej strony. Przy czym przez kontakt należy rozumieć osobiste uczestnictwo tych samych ludzi w pracy zarówno organizacji naukowych i uniwersyteckich jak i w pracy ośrodków kultury masowej. Komunikacja lotnicza i poczta wszystkiego nie załatwi, potrzebny jest kontakt bezpośredni, bez którego system wyższych szkół i instytutów naukowych będzie kulał. Ośrodki kultury masowej są bowiem obok ośrodków władzy politycznej i gospodarczej podstawowym dysponentem władzy i prestiżu i jak pompa ssąca ciągnąć będą zawsze ku sobie elity społeczne. Instynkt

samoobrony ośrodków prowincjonalnych wymagać będzie z ich strony walki o udział w kierowaniu masowymi środkami przekazu. Tak więc, mimo że dziś w dalszym ciągu stoimy wobec procesu centralizacji i metropolizacji, to jednak nieunikniony wysiłek aktywizacji gospodarczej i kulturalnej całego kraju wymagać będzie zahamowania go i przywrócenia równowagi. Dzisiaj w Polsce poza Warszawą jako bezkonkurencyjnym magnesem dla ludzi intelektu i kultury liczy się trochę (choć mniej niż dawniej) Kraków, w pewnym stopniu Wrocław. Pozycja Poznania jest już wątpliwa. Wydaje się, że można poważnie rozważać szanse wytwarzania się w Polsce w ciągu np. około 20—25 lat, około 10 ośrodków mających pewien istotny udział w kulturze i nauce kraju.

## PRZYCZYNY CZY OBJAWY SCHORZEŃ

Chciałbym także w pewnym zakresie polemizować z tezami o jakoby szczególnie niskim poziomie kultury masowej i jakoby szczególnie niezdrowym i szkodliwym wychowawczo działaniu treści przekazywanych przez masowe środki.

Uważa się na przykład, że elementy sensacji, grozy, zbrodni i brutalności występujące w prasie, filmie i książkach są zjawiskiem charakterystycznym dla kultury masowej. Jest to jednak sąd zupełnie nieuzasadniony. Tego rodzaju momenty występowały zawsze w kulturze ludowej, w eposach rycerskich i chłopskich opowieściach oraz w literaturze jarmarcznej szczególnie szeroko już od XVII i XVIII wieku w Anglii i w Ameryce. Cat-Mackiewicz słusznie stwierdza, że nie można sądzić zwyczajów średniowiecza po balladach i opowieściach z tamtych czasów pełnych często okropności, ponieważ to byłoby to samo, co osądzać naszą epokę na podstawie współczesnych powieści kryminalnych i sensacyjnych. Nie przesądzając więc ostatecznie funkcji i wartości tego typu opowieści i widowisk trzeba stwierdzić, że są one zjawiskiem bardzo starym i niewątpliwie związanym z wyraźnym psychicznym zapotrzebowaniem odbiorcy.

Inną rzucającą się w oczy cechą kultury masowej jest erotyzm. Zwłaszcza erotyzm amerykański, którego przykład i wzory rozpowszechnił po całym świecie Hollywood. Niezależnie od tego, że Hollywood przeżył już swoją epokę świetności i jego wpływ na kulturę światową coraz bardziej maleje, należy uwzględnić przy ocenie erotyzmu hollywoodzkiego dwa momenty. Po pierwsze — kultura amerykańska, jak to szeroko przedstawił w swej książce prof. Chałasiński, rozwijała się długo w klimacie ostrego purytanizmu i wszelakich chorobliwych przytłumień, dużo silniejszych niż

w krajach katolickich, prawosławnych czy w społecznościach azjatyckich. Purytanizm i przytłumienia do dzisiaj występujące w Stanach wywołały ze swej strony szczególnie ostrą reakcję w odwrotnym kierunku. Stąd charakterystyczna mieszanka przerostów płytkiego sentymentalizmu i sexu przy wyraźnym ubóstwie uczuciowym i niskim w gruncie rzeczy poziomie kultury erotycznej. Po drugie — kultura amerykańska przez pewien czas była nie tylko pierwszą ale i jedyną kulturą masową. Europa ani żadna inna część świata nie była w stanie przeciwstawić jej innego modelu. I na skutek tego pewne cechy kultury powstałej w Stanach i eksportowane na cały świat zaczęto uznawać za cechy kultury masowej w ogóle. Dziś, gdy zarówno Europa Zachodnia jak i kraje socjalistyczne a w pewnym zakresie i „trzeci świat" zaczynają tworzyć własny kształt kultury masowej, wiele spraw trzeba ocenić zupełnie inaczej, mimo że oczywiście pewne tendencje są wspólne.

Trzeba tu jednak dodać jeszcze jedną uwagę. Nie należy przeceniać wpływu środków kultury masowej na chorobliwą erotyzację życia. To nie one wstrząsnęły równowagą współczesnego człowieka. Mogły tylko czasem pogłębiać chorobliwy stan. Jak trafnie zauważył w nr 66 „Więzi" J. Wejroch — dostarczane kanałami kultury masowej standardy i wzory kultury seksualnej nakładają się jedynie na sytuację, w której wrażliwość seksualna poddawana jest codziennie oddziaływaniu wielkomiejskiego skupiska. Młodzi chłopi lub przybysze z małych miasteczek, którzy trafiają do wielkich miast lub ośrodków przemysłowych, wchodzą w zupełnie nową skalę doświadczeń i wrażeń. Dotąd stykali się jedynie z kulturalnie i obyczajowo mało zróżnicowaną grupą rówieśników płci obojga. W nowoczesnych aglomeracjach miejskich stykają się codziennie z setkami czasem tysiącami ludzi, z całą różnorodnością ich zachowań i wyglądu zewnętrznego, oraz chłoną masę wrażeń erotycznych. Różnorodność cech spotykanych osób rozbudza zainteresowanie erotyczne a równocześnie różnorodność wzorów wyglądu i zachowania uczy, jak budzić zainteresowanie innych. Tak więc kultura masowa z jej skłonnością do eksploatacji seksualizmu wkroczyła na teren przygotowany przez wykształcenie w ludziach określonej wrażliwości. Bez tego skuteczność oddziaływania treści erotycznych byłaby znacznie mniejsza a równocześnie można by stosunkowo łatwo zapobiegać ich szerzeniu się ze względu na mniejszy nacisk ze strony konsumenta.

Tak więc brukowce, literatura sensacyjno-pornograficzna stanowią, oczywiście, poważny problem zarówno dla etyki jak i higieny psychicznej, ale to są w zasadzie objawy, a nie przyczyny schorzenia. Przyczyna tkwi głębiej, w zachwianiu równowagi psychicznej pow-

stałym głównie na skutek wstrząsu wywołanego przez gwałtowną zmianę warunków środowiskowych.

Człowiek, który wyrósł w środowisku wielkomiejskim a równocześnie otrzymał mocną formację etyczną, będzie dużo łatwiej zachowywał w tym zakresie równowagę. Będzie wykazywał dużo większy stopień przystosowania do nowych warunków, zwłaszcza jeśli działanie kultury masowej u nas nie będzie tak neurotyzujące, jak to ma miejsce w wielu krajach Zachodu. Już choćby tylko pewne „ściszenie" w zakresie erotyzmu, reklamy handlowej, sensacji itp. może mieć ogromne znaczenie dla stopniowego odzyskiwania równowagi psychicznej w skali społecznej.

## CZY GROZI NAM RAJ NA ZIEMI?

Jednakże nie miejmy złudzeń, stan idealnej równowagi jest ideałem nieosiągalnym. Człowiek w ogóle po to, aby żyć — musi stale dążyć do osiągnięcia stanu równowagi, homeostazy ze środowiskiem zewnętrznym i homeostazy wewnętrznej we własnym organizmie, ale stanu takiego zwykle nie osiąga i w skali społecznej osiągnąć go nie może.

René Dubos w swych wręcz sensacyjnych *Mirażach zdrowia* stwierdza, że stan pełnej czy bardzo daleko doprowadzonej homeostazy jest w zasadzie możliwy i znany w przyrodzie. Termity i mrówki żyją od kilkudziesięciu milionów lat w stanie równowagi gatunkowej. Możemy sobie wyobrazić taką sytuację w przypadku *homo sapiens* i co więcej mamy w historii przykłady, które wskazują na to, że miały miejsce dość poważne osiągnięcia na tej drodze. Dlatego też na pierwszy rzut oka można by dyskutować tezę, że np. manipulatorzy kultury masowej mogliby skutecznie zmierzać do osiągnięcia stanu idealnej równowagi zewnętrznej i wewnętrznej czyli idealnego przystosowania. W takiej sytuacji społecznej unikałoby się wszelkich gwałtownych zmian i szoków (takich jakie obecnie wywołuje erotyzm, czy organizacja przemysłowa na młodych chłopach), istniejące potrzeby byłyby zaspakajane, a te, które nie mogłyby być zaspokojone, nie mogłyby również powstawać. Człowiek byłby szczęśliwy i... łatwy do kierowania.

Na wyspach polinezyjskich stan jakiej takiej równowagi utrzymuje się już dość długo, a były nawet dość wysoko zorganizowane kultury społeczne (np. Inków), które, jak się zdaje, w dość długich okresach czasu utrzymywały się w stanie zbliżonym do równowagi. Tak więc można sobie wyobrazić i dyskutować możliwość powstawania różnych utopii i optymalnie urządzonych nowych wspaniałych światów.

Można, ale pozostaną one tylko utopiami. Są bowiem sprzeczne z istotnymi właściwościami gatunku „człowiek", jakie przejawiał i dzięki którym rozwinął się w swej historii. Raj na ziemi istnieć nie może. „Raj" na Tahiti to obraz stałej, smutnej regresji kulturowej — intelektualnej i biologicznej. Zasiedziałe i „zrównoważone" społeczności, takie jak np. Inków w Peru, bywały niszczone chyba właśnie dlatego, że osiągnęły stan totalizacji czyli świetnie działających wewnętrznych sprzężeń od króla i najwyższego kapłana do najmniejszej rodziny, który to stan oznaczał zahamowanie wszelkiego rozwoju. Zatrzymały się w rozwoju. Bez rozwoju nie ma życia, jest zamieranie a struktura państwa Inków załamała się w sposób zdumiewający — jak domek z kart, od pierwszego uderzenia najeźdźców i to wcale nie ze względu na ich przewagę liczebną czy techniczną, a przede wszystkim przez zupełną niezdolność do stawienia czoła nowej sytuacji.

Można wysunąć trzy argumenty za tym, że nie grozi tymczasem gatunkowi człowieka jako całości „raj na ziemi", to znaczy zatrzymanie na etapie jakiejś wyraźnej równowagi wewnętrznej i zewnętrznej.

Pierwszy argument — to ciekawa, optymistyczna i przekonywująca teza prof. Dubosa, że człowiek musi zawsze chorować, że choroba jest jego stanem naturalnym. Choroba jest bowiem pewnym stanem nieprzystosowania, brakiem równowagi środowiska wewnętrznego i zewnętrznego. Człowiek musi się rozwijać, bo inaczej popada w regresje, cofa się w kierunku stanu zwierzęcego i przy niekorzystnej zmianie warunków życia — ginie. Rozwój zaś — to stałe naruszanie równowagi. Zdolność do rozwoju, czyli zdolność ilościowego rozrostu i wzbogacania form życia biologicznego i psychicznego — to zdolność do przystosowywania się do nowych warunków. Jeśli stwierdzamy, że cechą i warunkiem istnienia gatunku *homo sapiens* jest ruch i dążenie do czegoś, to *ipso facto* zakładamy chorobę i trudności w życiu społecznym, czyli stałe naruszanie homeostazy wewnętrznej i zewnętrznej, oraz zakładamy stałe dążenie do pokonywania obu tych trudności.

Drugim argumentem jest fakt uniwersalizmu współczesnej kultury. Pomimo nieuniknionych napięć politycznych i walk ideologicznych czynnik uniwersalizmu będzie zyskiwał na znaczeniu. Śmierć Jana XXIII przeżywał wspólnie prawie cały świat. Na obu półkulach ludzie oglądali w telewizorach pogrzeb Kennedy'ego. Cały świat będzie oglądał i razem przeżywał olimpiadę. A to są tylko pierwsze z brzegu przykłady. Coraz nowe informacje i wrażenia napływają ze świata, działając na mniejsze kręgi kulturowe i dynamizując je.

Trzecim wreszcie argumentem jest stwierdzenie ogromnych, niewykorzystanych jeszcze możliwości ludzkiego mózgu. Za francuskim neurofizjologiem dr Chauchardem można stwierdzić, że nie widać w tym zakresie pułapu ludzkich możliwości. Mózg ludzki, ten najbardziej skomplikowany układ w przyrodzie, posiada zdolność przystosowania się do układów zewnętrznych o wiele bardziej złożonych, niż przychodziło mu to dotąd czynić.

W oparciu o te trzy argumenty można chyba postawić tezę, że kultura masowa mimo zaburzeń, które wprowadza, nie stanowi bezwzględnego zagrożenia dla osoby ludzkiej i jej rozwoju. Ale jest to kultura dynamiczna, która zmusza nas do szukania nowych rozwiązań, nowych terapii wobec nowych schorzeń. Stara „sztuka leczenia" bowiem często niewiele pomoże.

Sądzę, że podstawową sprawą metodologiczną jest uświadomienie sobie konieczności szukania rozwiązań nie tyle wg dawnych doświadczeń, ile często na zupełnie innych, nowych płaszczyznach.

Jako przykład podam tu problem kryzysu rodziny współczesnej, wynikających ze starcia się dotychczas wykształconego modelu rodziny z przemianami społecznymi i tworzącym się modelem kultury masowej. Nie uratuje się rodziny z jej bezcenną wartością dla życia uczuciowego, z jej wartością wychowawczą i kulturową trzymając się modelu patriarchalnego, zwalczając zjawisko awansu zawodowego i społecznego pracujących kobiet, broniąc rodziny jako jednostki produkcyjnej itd. Obrona rodziny na tej płaszczyźnie to tak, jakby próbować zatrzymać nurt rwącej rzeki, podczas gdy chodzi przecież, żeby skierować go we właściwe łożysko. A w tym wypadku trzeba szukać rozwiązań nowych i wiemy, że wiele rodzin znajduje wyjście z trudnych sytuacji. W przyszłości nowe ujęcie roli męża i żony oraz starszych dzieci w rodzinie, przyjęcie nowego modelu kulturowego rodziny formującego się w warunkach większej ilości czasu wolnego i dużo silniejszej więzi wspólnotowej niż dotąd — otworzy szanse wychodzenia z impasu i to w skali masowej. Wymaga to jednak już dziś intensywnej pracy wychowawczej i przygotowania młodych do nowego typu małżeństwa, a więc dość radykalnych zmian w dotychczasowym obyczaju.

W podobny sposób przez zupełnie nowe rozwiązania na innej niż dotąd płaszczyźnie pokonywane są i będą trudności w technice, gospodarce a także w szerokiej problematyce kultury społecznej.

## SPRZECZNOŚCI I NIEBEZPIECZEŃSTWA

Istnieją jednak we współczesnej kulturze problemy, dla których w pełni skutecznego rozwiązania nie można dotąd wskazać.

Pierwszym problemem jest sprzeczność między charakterystycz-

nymi audiowizualnymi cechami kultury masowej a potrzebami organizacji społecznej i techniki, które wymagają coraz sprawniejszego myślenia abstrakcyjnego.

Operowanie dźwiękiem i obrazem oznacza pewną infantylizację i archaizację naszej psychiki, powrót do pierwotnych form recepcji. Ułatwia to i przyspiesza awans kulturalny Hindusów i Afrykańczyków, ale można mieć wątpliwości, czy kształtuje we właściwy sposób osobowość, zdolność refleksji i wrażliwość technika w społeczeństwie wysokozorganizowanym. Od nowoczesnego technika także na niższych szczeblach wymagać się będzie coraz bardziej inteligencji, a więc zdolności do myślenia abstrakcyjnego.

Otacza nas i zalewa masa obrazów, które pochłaniamy ponad miarę. Być może sztuka abstrakcyjna jest właśnie uzasadnioną reakcją na tę cechę kultury masowej. Wątpię jednak, aby mogła ona skutecznie przeciwważyć przytłaczającą naszą świadomość i podświadomość masę „realistycznych" wizji. W każdym razie istnieje sprzeczność, rysuje się coraz wyraźniej sprzeczność między potrzebą coraz bardziej abstrakcyjnego, syntetycznego i symbolicznego myślenia a chaosem wizualnym, przekazywanym nam stale przez współczesną kulturę.

Drugi problem stanowi bardzo często przy masowym przekazie treści kulturalnych bierność odbioru. Platon miał w pewnym stopniu rację, że skuteczne wychowywanie realizuje się tylko w bezpośrednim kontakcie człowieka z człowiekiem a pośrednie formy oddziaływania są zawsze mniej skuteczne. Bierność odbioru jest słusznie przedmiotem troski wielu badaczy kultury masowej. Podchodząc nawet najbardziej optymistycznie i bez uprzedzeń do tego zjawiska trzeba jednak przyznać, że uzyskanie przez masy ludzkie znacznej ilości wiedzy, dóbr materialnych i usług za cenę wysiłków podejmowanych najczęściej w zakresie wąsko specjalizowanej pracy zawodowej, nie wpływa aktywizująco na osobowość ludzką.

Do tego w naszych polskich warunkach dochodzi szczególnie silne działanie treści kulturalno-obyczajowych wytworzonych i rozpowszechnionych przez kulturę masową powstałą za granicą, czasem dalekich zarówno od naszych możliwości — jak i istotnych naszych potrzeb.

Kultura to przede wszystkim coś nadanego a nie coś danego. Jednakże masowy przekaz więcej daje, niż wymaga. Bezkrytyczne przyjmowanie wzorów zachowań, ubioru, mieszkania, rozrywki nawet czasem — jak to ma miejsce w przypadku wzorów i wyrobów zagranicznych — bez tego bardzo ważnego dialogu handlowego między twórcami i producentami a upodobaniami odbiorców, niewątpliwie osłabia aktywność kulturową i stanowi jakąś formę

alienacji. Sądzę, że nie pozostanie to bez wpływu na kulturę przyszłych pokoleń i może stanowić ważny czynnik rozwarstwienia społecznego, ponieważ właśnie aktywność kulturowa będzie w przyszłości coraz ważniejszym elementem pozycji społecznej.

Czy rosnące znaczenie preferencji konsumenta, który przy rosnącym poziomie życia otrzyma większe możliwości wyboru i tym samym zaangażowanej decyzji, czy rozwój kultury technicznej i kultury pracy, czy usprawnienie systemu oświaty i wychowania, czy twórczość amatorska i wszelkie hobby — czy wszystko to zneutralizuje skutki psychiczne biernego odbioru masowych przekazów we współczesnej kulturze? Zobaczymy.

Wreszcie trzecim problemem jest samotność człowieka, brak lub tracenie poczucia wspólnoty między ludźmi. Rosnące znaczenie organizacji społecznej i to zwłaszcza systemu wielkich organizacji oraz otrzymanie informacji ze środków masowych osłabia kontakt między ludźmi i zmienia stosunki interpersonalne w stosunki rzeczowe. Trudniej o przyjaźnie, o poczucie zespołowości, o trwałe głębokie przywiązanie. Ludzie są oschli i samotni. Mówi się dziś dużo o rosnącej roli rodziny jako przystani intymności i ludzkich uczuć oraz o wielkim znaczeniu środowisk koleżeńskich. Sądzę jednak, że jest tu sporo złudzenia. Grupy koleżeńskie a nawet małżeństwa tworzą się nie na zasadzie poczucia głębszej wspólnoty, ale w wyniku rozpaczliwego poczucia samotności. Są formą ucieczki od samotności i siebie samego i wartość ich bywa problematyczna.

Przede wszystim (choć nie wyłącznie) odbudowa naturalnego systemu inicjacji społecznej: silnej wychowawczo rodziny, dobrej szkoły, zintegrowanych zespołów pracowniczych może zapewnić niezbędne człowiekowi do życia zakorzenienie społeczne.

Z powyższych rozważań można wyciągnąć również wnioski dla życia religijnego zwłaszcza dla życia parafii. Pomimo swych słabości i mankamentów parafia ma duże znaczenie dla życia społecznego, a ksiądz bywa ważnym czynnikiem oddziaływania wychowawczego. Jednakże wokół koncepcji życia parafialnego występuje sporo nieporozumień. Szersze organizowanie działalności kulturalnej jest, niezależnie od faktycznych możliwości, czymś problematycznym. I to — jak sądzę — nie tylko u nas, ale również we Włoszech czy w Stanach Zjednoczonych, gdzie zakres działania kulturalnego parafii bywa bardzo szeroki. To jest po prostu kwestia konkurencji, bo, jak tu już stwierdzono, księdzu wikaremu trudno równać się z zawodową piosenkarką, a teatrzykowi amatorskiemu z telewizją. A poza tym nawet jeśli pewne inicjatywy kulturalne miałyby pewien sens, to i tak jest to sprawa wyboru najważniejszych kierunków oddziaływania.

Sądzę, że obecnie takim najważniejszym kierunkiem jest pośrednie działanie wychowawcze w kierunku odbudowy silnych wspólnot naturalnych, a więc przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego oraz inspirowanie rozwoju tego życia, przygotowanie etyczne do zawodu, do współżycia z ludźmi itd.

Księża są ważnym elementem tworzenia się opinii społecznej, należą do *opinion leaders*, których wpływu nie można lekceważyć. Jednakże boję się, że możliwości te nie są w dużym stopniu wykorzystywane lub są wykorzystywane źle i dla Kościoła, i dla społeczeństwa. Np. ogromne przeciążenie księży funkcjami administracyjnymi i katechizacją, która zresztą niedostatecznie uwzględnia problemy wychowania społecznego, czasem uniemożliwiają wręcz normalną pracę duszpasterską i pracę wychowawczą szerzej pojętą.

Innym problemem jest stosunek księży do treści przekazywanych przez kulturę masową. W kazaniach, katechezie, recenzjach filmowych istnieją ogromne możliwości dialogu kulturowego w bardzo niewielkim tylko stopniu wykorzystane. Nieznajomość tych spraw bywa zawstydzająca, a stosowany często również w wywieszanych recenzjach kościelnych system czarno-białych ocen, zawierających jednostronne werdykty a czasem potępienia, pod względem wychowawczym daje niewiele, a poza tym bywa nieskuteczny. Wydaje się, że najważniejszym zadaniem w tym dialogu jest wyrabianie samodzielności myślenia, krytycyzmu i wrażliwości moralnej widza i czytelnika. I jest rzeczą coraz bardziej oczywistą, że chodzi tu nie o środowisko elitarne, a właśnie o masowego widza i czytelnika, który jest spragniony i chłonie różnorodne treści kultury masowej, przy czym zwykle bardzo mało wiemy o skutkach i znaczeniu, jakie odbierane treści kulturalne mają w jego życiu.

Sądzę, że te właśnie sprawy powinny być również przedmiotem szczególnej uwagi dla czasopism katolickich.

**Andrzej Wielowieyski**

STEFAN WILKANOWICZ

# ROZWAŻANIA O CNOCIE TRADYCJI

TO PRAWDA, że tradycji się nie wybiera, ją się otrzymuje, w niej się wzrasta. Można ją zrewidować, w pewnej mierze odrzucić, nigdy jednak nie przekreśla się jej całkowicie, tak jak nie przekreśla się geograficznego środowiska, w którym się żyje. Stąd poczucie łączności, onieśmielenie, bunt. Poczucie łączności z tym wszystkim co bliskie, co swojskie, co drogie, z czym się chcemy utożsamić — z miłości albo dla krzepiącego poczucia wspólnoty. Onieśmielenie wobec czegoś tak wielkiego, skomplikowanego, wielowarstwowego, czegoś co nas przerasta i pochłania, w czym poruszamy się i jesteśmy. Bunt przeciw temu, co zdaje się nas determinować, co zdaje się niszczyć naszą odrębność i — co może najważniejsze — zdaje się przekreślać nasz indywidualny rozum. (Blondel: rozum indywidualny jest źródłem błędów. Prawda nie jest nigdy nowa: błąd jest zawsze nowością, bez przodków i bez przyszłości).

Taka gama uczuć nie ułatwia znalezienia własnego miejsca w strumieniu tradycji, określenia własnej postawy. A tymczasem elementarny ludzki honor (honor człowieka jako obdarzonego rozumem) domaga się rozsądzania, przyjmowania, odrzucania, czyli świadomego wyboru. Stąd prawo i obowiązek rewidowania. Jak jednak uniknąć skrajności: poddania się i akceptacji *en bloc* albo wykorzenienia?

Ludzi wyrosłych w klimacie współczesności, bogatych w doświadczenia ostatnich kilkudziesięciu lat, żadna siła nie zmusi do tradycjonalizmu: gorzkie przeżycia wyrobiły przyzwyczajenie niemal odruchowego odróżniania formy od treści, tego co istotne, od tego co przypadkowe, nauczyły patrzeć historycznie czyli w pewnej mierze relatywnie. Mowa oczywiście o tradycjonalizmie nie jako o przywiązaniu do tradycji, ale jako o mniej lub więcej sprecyzowanym przekonaniu, że należy zachowywać tradycyjne formy życia nawet wtedy, gdy nie można ich intelektualnie uzasadnić, ponieważ są one przejawem prawdziwych potrzeb społeczeństwa, a zatem ich krytyka dokonywana przez rozum musi być powierz-

chowna, nieadekwatna i w konsekwencji szkodliwa, (*vide* Lalande, *Vocabulaire philosophique*). Tak pojmowany tradycjonalizm odczuwany jest jako irracjonalizm obrażający geniusz ludzki, jako najgłębiej sprzeczny z przyzwyczajeniem do zmiany — cechy charakterystycznej cywilizacji współczesnej, i więcej jeszcze — najistotniejszej cechy człowieczeństwa.

Czy jednak nowoczesność, utożsamiona z jakimś racjonalizmem, musi prowadzić do wykorzenienia? Oddajmy głos bardzo nowoczesnemu racjonaliście: *„Tradycja i instytucje życia społecznego dają nam jasny pogląd na to, czego oczekiwać i jak postępować. To bardzo ważne. Życie społeczne może istnieć tylko wtedy, gdy wiemy i ufamy, że pewne przynajmniej rzeczy i sprawy są określone, takie a nie inne, i inne być nie mogą (...)*

*Potrzebujemy prawidłowości, do których moglibyśmy się przystosować. Samo istnienie tych prawidłowości jest ważniejsze niż ich zalety czy wady..."* (Karl R. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, „Znak" nr 109—110). Takie spojrzenie na tradycję dalekie jest od wszelkiej „mistyki", jest pozbawione całego ładunku uczuciowego jaki zwykle towarzyszy słowu „tradycja". Ale nie jest to także płaski utylitaryzm. Popper dochodzi do problemu tradycji poprzez historię nauki: jego rozważania o roli tradycji w nauce pokazują z całą jasnością, że „rozum wykorzeniony" niewiele może zdziałać, o ile w ogóle może istnieć. Przytoczone cytaty są zastosowaniem do całości życia społecznego tez wyprowadzonych z badania rozwoju nauki. Nic też dziwnego, że nie mają one żywszego uczuciowego zabarwienia. Ale rozważania Poppera nie są pozbawione emocjonalnego zaangażowania, zwłaszcza tam, gdzie wprowadza on rozróżnienie stopni tradycji. Zauważa, że filozofowie greccy wynaleźli nową tradycję: tradycję krytycznej postawy wobec mitów. Tę tradycję krytycznego spojrzenia na otrzymane dziedzictwo nazywa Popper tradycją drugiego stopnia i uważa ją za najważniejszy element tradycji naukowej. Dodajmy od siebie: to także chyba najistotniejszy element kultury europejskiej i — wbrew wszelkim pozorom — istotna cecha chrześcijaństwa: *„Idea chrześcijańskiego sumienia zawierała w sobie od początku zalążki ruchu, postępu. Przyznając rozległą autonomię jednostce ludzkiej przez włożenie na jej barki indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem za dążenie do sprawiedliwości i prawdy, sankcjonowała równocześnie jej bunt przeciwko zastanemu porządkowi rzeczy. Ten nonkonformizm moralny w połączeniu z humanistycznym racjonalizmem śródziemnomorskim, z rzymskim poczuciem prawa i energią barbarzyńców północy wyznaczyły kierunek naszej cywilizacji. Kierunek nieustannych poszukiwań i rewolucji, wybiegających coraz dalej poza sferę religijnych celów. Inne kultury mogły wiekami trwać w niezmiennych formach.*

*Formuła naszej cywilizacji nie przewidywała spoczynku".* (Jan Józef Szczepański: *Do raju i z powrotem*).

Rozróżnienie stopni tradycji zmienia nasz sposób patrzenia na otrzymane dziedzictwo. Skoro bowiem można mówić o antytradycjonalistycznych tradycjach, to już nie można traktować tradycji jako zestawu obyczajów czy poglądów, które mają być mniej lub więcej mechanicznie przekazywane z pokolenia w pokolenie. Jej obraz się różnicuje, pogłębia; rozum indywidualny odzyskuje swobodę ruchów bez przekreślania ciągłości, bez konieczności zerwania i wykorzenienia. Przeciwnie — staje się koniecznym dla zachowania tradycji: pewnych tradycji nie da się bowiem zachować bez ustawicznych zmian. Ostatecznie wszystko sprowadza się do przekazywania starych i nowych wartości, a to wymaga inwencji.

Mówiąc o wartościach wkraczamy w teren moralności. Należy zatem mówić o obowiązkach moralnych. Oczywiście łatwo stwierdzić, że każdy z nas ma jakieś obowiązki w odniesieniu do tradycji (także wtedy, gdy pojmuje ją tylko jako potrzebę pewnych prawidłowości, jako potrzebę minimum stabilizacji w życiu społecznym) — bo każdy ma obowiązki wobec społeczeństwa i wobec przyszłych pokoleń. Każdy zatem jest zobowiązany do pewnych czynności mających na celu poznawanie wypracowanych przez naszych przodków wartości, przyswajanie ich sobie i przekazywanie następcom. Odbywa się to rozmaitymi drogami: i przez głębsze studia i przez prostą refleksję nad obyczajami, pieśniami czy zabytkami, z którymi się codziennie stykamy. Można zatem mówić także o cnotach, czyli o sprawnościach związanych z tymi czynnościami. Można, ale po co? Liczba cnót nie jest ograniczona, nic nie stoi na przeszkodzie w wynajdywaniu coraz to „nowych", ale czy wnosi to coś naprawdę wartościowego? Otóż w tym wypadku wydaje się, że wnosi. Zastanowienie się nad cnotą czy cnotami odnoszącymi się do tradycji pozwala — przynajmniej piszącemu te słowa — dużo jaśniej widzieć złożoną problematykę tradycji i łatwiej uniknąć podstawowych błędów w jej pojmowaniu. Pozostawiamy tu na boku takie cnoty jak szacunek, wdzięczność, pietyzm — które niewątpliwie odnoszą się także do naszych przodków i ich dzieł. Zatrzymamy się tylko nad cnotą roztropności. Wedle o. Jacka Woronieckiego roztropność to „naczelna sprawność umysłu mająca za zadanie kierować całym postępowaniem człowieka w jego codziennym życiu". A zatem do roztropności należy umiejętność korzystania z doświadczeń przodków, umiejętność chronienia i przekazywania odziedziczonych wartości. (Można by powiedzieć: umiejętność dziedziczenia — dziś raczej rzadka i zanikająca). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby

ten zespół sprawności nazwać cnotą tradycji. Jakie to ma praktyczne znaczenie? Podkreśla fakt, że chodzi o sprawność a nie o nawyk. To zaś ma znaczenie kapitalne dla określenia naszego stosunku do przeszłości. To rozróżnienie ukazuje w nowym świetle spór o tradycję i tradycjonalizm.

Wypada od razu powiedzieć, że rozróżnienie sprawności i nawyku nie przez wszystkich jest uznawane. Nam jednak wydaje się ono bardzo trafne i pożyteczne. Idąc więc dalej za o. Jackiem Woronieckim przypominamy, że nawyk ma charakter działania odruchowego: powstaje nieświadomie w wyniku powtarzania tych samych czynności. Cnota natomiast jest zawsze dziełem świadomego wysiłku, zawsze aktem woli. Oczywiście, wykonywanie aktów cnót powoduje także powstawanie nawyków, które niekiedy z powodzeniem udają cnoty, ale się z nimi nie utożsamiają. Cnoty wytwarzają nawyki, ale nigdy odwrotnie. Nawyk cechuje bezwładność, cnota, czyli sprawność moralna, jest właśnie umiejętnością przezwyciężania własnej bezwładności, jest wezwaniem do ustawicznego przekraczania siebie. Całe życie chrześcijanina może być traktowane jako dialektyka cnoty i nawyku; jak często można obserwować banalną tragedię życia, w którym po dawnych cnotach pozostały już tylko nawyki. Gdy życie biegnie ustalonym trybem, łatwo ulec sile pozorów i dobre skądinąd przyzwyczajenia traktować jak heroiczne cnoty. Gdy sytuacja się zmienia i wymaga głębszej reorientacji, człowiek staje wobec nowych wymagań z pustymi rękoma; dawne przyzwyczajenia okazują się nieprzydatne lub niewystarczające, a brakuje cnoty dla przezwyciężenia lenistwa i bezwładności.

Czasem brakuje również roztropności, która jest także sprawnością intelektualną, nie tylko moralną. Umiejętność mądrej adaptacji wymaga sprawności w wynajdowaniu środków, które zapewniają osiągnięcie tego samego celu w zmienionych okolicznościach, przede wszystkim wymaga zaś odróżniania celów i środków. W życiu umysłowym istnieją też nawyki myślowe, a prawdziwa roztropność zawiera także zdolność do poszukiwania, zdolność do wychodzenia poza schematy myślowe, do których się przyzwyczailiśmy. Jeśli np. tzw. religijność tradycyjna często budzi niepokój, to nie musi to oznaczać niechęci do tradycji. Niepokój ten wywołany bywa przez obawę, że w wychowaniu „tradycyjnym" (ten cudzysłów jest konieczny, bo w tym, co się potocznie za tradycję uważa, często brak prawdziwej tradycji; często najbardziej postępowi są ci, którzy sięgają do najdawniejszych tradycji, do źródeł) niedostatecznie odróżnia się cnoty od nawyków i że zaniedbuje się wychowanie roztropności. Jeśli zdarza się, że młodzi ludzie tracą wiarę po przeniesieniu się ze wsi do miasta, to często dzieje się to dlatego, że

w dziedzinie religii mają horyzonty dość ograniczone i w praktyce są niezdolni do mniej lub więcej samodzielnego znalezienia nowych form swego życia religijnego w nowej sytuacji życiowej.

Dialektyka nawyku i cnoty ma głębokie znaczenie dla życia każdego człowieka. Ale odgrywa także doniosłą rolę w życiu środowisk, społeczeństw i narodów. Ona wyznacza stosunek do przeszłości. Od niej w znacznej mierze zależy umiejętność dziedziczenia. W świetle tej dialektyki dostrzegamy szczególną formę tradycjonalizmu: tradycjonalizm nieświadomy, który nie ma nic lub prawie nic wspólnego z poglądem, że rozum indywidualny jest źródłem błędów, a tradycyjne formy życia odpowiadają prawdziwym potrzebom społeczeństwa. Zasadza się on na przywiązaniu do odziedziczonych wartości traktowanych przede wszystkim jako nawyki. Tradycja drugiego stopnia (wg Poppera) czy cnota tradycji są z tym tradycjonalizmem sprzeczne.

Można wymieniać wiele czynników mających z tym zagadnieniem związek. Można je analizować i badać, czy kształtują umiejętność, czy tylko tworzą schematy myślowe i nawyki. Podręczniki szkolne, muzea, wystawy, pieśni, kazania, powieści, teatr, film, dzieła naukowe, pomniki, kościoły.

Trudno się oprzeć pokusie skreślenia paru uwag na temat kilku książek mających w tej dziedzinie szczególne znaczenie. Najpierw pozycja klasyczna, *Trylogia* Sienkiewicza. Czy można znaleźć lepszy przykład dzieła wychowującego pokolenia, lepszy przykład „historii żywej"? Rozległość i siła wpływu niezwykle rzadko spotykana. Mówiąc bardziej naukowo, rzadko spotykany stopień identyfikacji czytelników z bohaterami powieści. Dzieło zawiera w wysokim stopniu to, co jest warunkiem przekazywania tradycji: wcieloną w kształt artystyczny doktrynę o narodzie, zatem doktrynę o nas samych, tu i teraz żyjących. Prawda historyczna staje się prawdą aktualną. Dodajmy, że doktryna jest optymistyczna, chociaż historyczne realia niezbyt wesołe.

Gdy po lekturze *Trylogii* zadajemy sobie dręczące pytanie o przyczynę naszych niedoli, odpowiedź jest jasna: niecnotliwi wrogowie, niecnotliwi synowie Rzplitej, prywatę nad dobro Ojczyzny przekładający. Odkładamy te fascynujące książki poruszeni, ogarnięci pragnieniem krzewienia miłości Ojczyzny a intelektualnie uspokojeni. Wydaje się nam, że narodowe przywary wszystko tłumaczą, że tylko trzeba staropolskiej „poćciwości", a wszystko będzie dobrze, naród rozkwitnie na nowo. Cnota ukazuje się nam w wydaniu uproszczonym: jako szlachetność serca, fantazja. To nie bohaterowie Gołubiewa, którzy dołają się z nieprzeniknionym losem, przedzierają przez ciemności, fizycznie odczuwając wysiłek p o j-

mowania. To nie świat *Panów Leszczyńskich*, mocno osadzony w realiach a tak egzotyczny, bo pokazujący osobliwy stop sarmatyzmu z subtelną kulturą duchową i bardzo z pozoru niepolską wytrawnością polityczną; w tym świecie mądrość musi być moralnym obowiązkiem, sienkiewiczowska „poczciwość heroiczna" nie wystarcza. Cnoty ukazują się w swoich pełnych wymiarach: ani ich nie można zredukować do dobrych przyzwyczajeń, ani pozbawiać intelektualnych aspektów.

Obok powieści historycznych największe może znaczenie dla kształtowania stosunku do tradycji mają eseje historyczne. Tego typu twórczość z pogranicza nauki i sztuki miała zwłaszcza w XIX wieku wybitnych przedstawicieli. Dziś, gdyby nie Jasienica i w pewnej mierze Załuski, można by niemal mówić o zaniku tego gatunku „refleksji zaangażowanej". Niesłusznie się nieraz nią pogardza: jej nastawienie na cele praktyczne nie musi przekreślać intelektualnej uczciwości. A wartość tego rodzaju literatury historycznej jest dla społeczeństwa ogromna. Ona to bowiem zmierza wprost do wychowania cnoty tradycji, do wykształcenia umiejętności dziedziczenia. Stawia pytanie o sens dziejów — rozumiany w kategoriach praktycznych. Usiłuje zrozumieć rozwój wypadków i wyciągnąć stąd praktyczne konsekwencje dla życia współczesnego, dla kształtowania przyszłości.

Książki Jasienicy mają tutaj charakter niemal idealnego modelu. Budzą ogromne zainteresowanie historią jako czymś najbardziej aktualnym. Wytwarzają silny uczuciowy związek pomiędzy czytelnikiem a bohaterami przeszłości. Zawierają pewną doktrynę o narodzie. Krzepią serca w sposób mądry: niczego nie lukrując, niczego nie infantylizując, realistycznie przedstawiając dzieje jako ciąg wysiłków, powodzeń i niepowodzeń, które trzeba zrozumieć i wyciągnąć z nich naukę na dziś i na jutro. Uczą szacunku dla osiągniętych przez przodków wartości i bezustanku unaoczniają ciągłość życia społecznego, daleko sięgające konsekwencje czynów i bezczynności, myśli i bezmyślności.

Wyrażone tezy historiozoficzno-polityczne są subiektywne, ale nie przekreśla to intelektualnej uczciwości. Charakter książek jest jasno określony, wiadomo jak są skonstruowane i czego się po nich należy spodziewać. Jest to przykład literatury nastawionej na krzewienie w głęboki sposób rozumianej mądrości politycznej. Oczywiście można się z metodą i tezami autora nie zgadzać, ale sam sposób stawiania zagadnień ma w sobie coś ożywczego i pobudzającego do myślenia.

Książki Jasienicy (zwłaszcza *Myśli o dawnej Polsce*) zawierają elementy tradycji bardzo cennej, niezbędnej dla życia i rozwoju

społeczeństwa: tradycji przekazywania mądrości politycznej opartej o doświadczenia przeszłości. Trzeba przyznać, że tych tradycji dosyć nam brakuje. Prawem paradoksu szkoły polityczne najbardziej kwitły w czasie rozbiorów, kiedy możliwości publikowania były ograniczone, a zakres tematów i sposób ujęcia wyznaczone przez specyfikę warunków. Każde więc dzieło, które przyczynia się do rozwoju tej tradycji — można by ją nazwać tradycją trzeciego stopnia — jest oczekiwane z niecierpliwością.

**Stefan Wilkanowicz**

BOHDAN CYWIŃSKI

# O TRADYCJI – NA CHŁODNO

CZĘSTO usłyszeć można zdanie, że współczesnej młodzieży brak jest poczucia tradycji. Zarzut porzucania tradycji jest jednak chyba równie wiekowy jak i ona sama: dialektyka wyboru wśród rzeczy starych i nowych stanowi o obliczu dokonywującego się postępu ludzkości.

Ta odwieczność problemu tradycji nie oznacza jednak wcale, by można go było uznać za nieaktualny czy mało istotny. Historia społeczności narodowych, religijnych, ideologicznych, dzieje filozofii, nauk szczegółowych, kultury i obyczaju mogą dostarczyć dziesiątków przykładów, wskazujących na ogromną rolę tradycji w kształtowaniu się procesów dziejowych. A jeśli tradycja rzeczywiście stanowi tak potężną determinantę historyczną, to warto zastanowić się głębiej nad mechanizmem jej działania i nad jej miejscem w formowaniu się mentalności społecznej.

Nie jest to dziś łatwe. Pojęcie tradycji należy do tych, które — choć w istocie ważne i dotykające realnych spraw — wskutek nadużywania straciły swą komunikatywność, stały się sloganami, których nikt nie lubi i nikt nie stara się naprawdę zrozumieć. Związek tradycji z hasłami ideologicznymi różnej barwy ściągnął na nią odium w świecie rozczarowanych i niedowierzających. Dla jednych stała się więc pustym sloganem o pedagogicznym posmaku, dla innych — niebezpiecznym zarazkiem mitotwórczym, dającym się wykorzystać do bardzo rozmaitych celów. Niedobrze jest, gdy się o czymś za często mówi wielkimi literami.

Spróbujmy zatem inaczej — bez deklamacji o obowiązku wierności, bez łatwego wartościowania przyjrzeć się na chłodno mechanizmowi funkcjonowania tradycji, jego psychicznym, społecznym i kulturowym uwarunkowaniom. Różne są treści, które podlegają procesowi przekazywania z pokolenia na pokolenie i stąd rodzi się wieloznaczność pojęcia tradycji. Abstrahując zarówno od tradycji w sensie teologicznym, jak i od sloganowego zwrotu o chlubnych tradycjach czegoś tam, dokonamy pierwszych uściśleń

i zwężeń. Pozostanie jednak szeroki wachlarz spraw z dziedziny filozofii, wiedzy, ideologii, kultury, obyczajów. Dla nich wszystkich używamy często tego określenia wywodzącego się od łacińskiego przenoszenia światła — *traditio lampadis*. Nie usiłujmy wyliczyć i sklasyfikować tych różnorodnych przejawów cywilizacji. Pozostawiając w pewnym zawieszeniu zagadnienie treści tradycji, spójrzmy raczej na sam proces ich przenoszenia. Pozwoli to — być może — odnaleźć rzeczywiste wymiary działania tradycji dla przemian w mentalności indywidualnej i społecznej.

* * *

Czym jest poczucie tradycji? Powiedzmy najogólniej: poczuciem łączności z jakimiś osobami, faktami czy dokonaniami z przeszłości. Rzadko chyba jest to poczucie uświadomione, ma za to duży ładunek emocjonalny. W wizji przeszłości, jaka nam się jawi, spostrzegamy pewne wartości, które wzbudzają nasze uznanie. Czyjeś działanie spetryfikowane w przekazie historii staje się wzorcem, który nam odpowiada. Więcej — staje się jakimś punktem odniesienia dla naszych własnych wyborów zachowania się, postawy. Określony dokonywany przez nas wybór przynosi niebagatelną satysfakcję — poczucie indentyfikacji ze wzorcem. To duża rzecz — i pragnienie tej identyfikacji może stać się — i niejednokrotnie bywało — motywem wyborów nawet heroicznych. Z emocjonalnym charakterem poczucia tradycji wiąże się jego dyskrecja. Niełatwo przyznajemy się — nawet przed samym sobą — do tego powodu działania, znajdujemy wytłumaczenia inne, bardziej racjonalne, przybieramy maskę spekulacji. Próba określenia wpływu, jaki wywiera na mnie poczucie tradycji, jest zawsze czymś z zakresu psychoanalizy, czymś wstydliwym, jak każde mówienie o uczuciach.

A mimo wszystko uczucia istnieją.

Mechanika funkcjonowania tradycji jest prosta, zakłada jednak istnienie w świadomości trzech elementów: wizji przeszłości, wizji teraźniejszości i dostrzegania między nimi jakiejś analogii. Wizja przeszłości: wizja, niekoniecznie znajomość całej prawdy i tylko prawdy. Nawet jeśli obraz przeszłości jest zdeformowany czy tylko fragmentaryczny (a kiedyż zresztą jest inaczej?), potrafi wyłonić z siebie wzorce i sugestywnie narzucić ich walory. Niewątpliwie deformacje te kształtują w konsekwencji i treść przeżywanych tratycji, a zweryfikowanie posiadanej wizji i odkrycie deformacji doprowadzają do porzucenia poprzednio uznawanych wzorców. Są to już jednak procesy wtórne, a zagadnienia prawdy historycznej mu-

szą się wymykać z toku niniejszych — ogólnych i chłodnych rozważań.

Przez wizję teraźniejszości rozumiem jakieś prywatne uogólnienie codziennie zbieranych obserwacji rzeczywistości wraz z posiadanymi o niej informacjami. Różne są to wizje, różny jest ich stopień uświadomienia, w każdej jednak zawiera się jakiś stosunek do tego, co nazywa się współczesnością, jakaś choćby najbardziej cząstkowa odpowiedź także na pytanie: kim jestem?

Wreszcie dostrzeganie analogii między obydwiema wizjami. Analogii pozwalającej przynajmniej na zestawianie, porównywanie faktów z przeszłości i teraźniejszości. Kiedy analogii tej niesposób dostrzec, tracą walor wszystkie, skądinąd najbardziej godne uznania wzorce tradycji. Są po prostu bezużyteczne — i ta bezużyteczność gniewa. Poczucie tradycji nie przestaje istnieć, ale staje się bolesnym miejscem, wywołuje bunt, frustrację wobec nieobojętnej, ale pozbawionej aktualnego wyrazu tradycji. Manifestacją tego buntu był z pewnością żywiołowy *Król Ubu* Pryszczatych w „Stodole".

Poczucie tradycji — ten prywatny, emocjonalny czynnik, określający naszą psychikę, nie jest więc wolny od uwarunkowań historycznych — wpływa nań zarówno dostrzegany profil przeszłości, jak i najbliższa współczesność ze swymi sprawami wielkimi i mikroklimatami indywidualnych przeżyć. Wiąże się z tym sprawa wyboru tradycji. Obawiam się, czy ten często używany zwrot nie jest całkowitą mistyfikacją. Pomijając już nawet emocjonalny charakter tradycji myślę, że po prostu jej się nie wybiera. Tak jak nie wybiera się epoki, w której się żyje, ani własnej biografii, która przecież określa także i prywatną wizję przeszłości i wpływa na uznanie tych czy innych wzorców.

* * *

Tradycję obejmuje często niechęć, jaką obdarzamy ideologie. Niechęć, lęk, pragnienie zachowania dystansu. Skoncentrujmy więc może uwagę na tym typie tradycji, który przechowuje treści najbardziej przez nas podejrzewane o służebność wobec polityki — na tradycjach ideologicznych.

Przypatrując się im jednak z pewnego dystansu można dojść do wniosku, że nie hasła, programy, dążenia i ideały nawet przekazuje tradycja przede wszystkim. Zaryzykowałbym twierdzenie, że zasadniczym przedmiotem kontynuacji są tu postawy ludzkie. Posłuchajmy dwóch pieśni przekazanych w naszej kulturze narodowej. Refren pierwszej brzmi:

„Marsz, marsz, żuawy,
na bój, na krwawy,
święty a prawy,
marsz, marsz, żuawy!”

Refren drugiej — to:

„Marsz, marsz, Warszawo,
na walkę krwawą,
świętą a prawą,
marsz, marsz, Warszawo!”

Znamy te pieśni. *Marsz żuawów* — to rok 1863, powstanie narodowe. Kolejne zwrotki sławią dzielny pułk strzelców. *Warszawianka 1905 roku* jest pieśnią rewolucji społecznej, słowa jej są świadectwem proletariackiego internacjonalizmu najczystszej próby. Jak stało się, że odziedziczyła ona po tamtej pieśni melodię i refren? Hasła zmieniły się. Zmienił się kolor sztandarów i poszli za nimi całkiem inni ludzie. Pozostała tradycja walki, zjednoczenia w buncie. I do niej nawiązała pieśń.

Jeśli wzorcem przekazywanym jest postawa wobec świata — to tak pojęta tradycja ma zupełnie inne wymiary. Wartość jej rozszerza się ponad określone programy partyjne i polityczne, punkt jej ciężkości przesuwa się w stronę etyki. Wreszcie — tradycja rozumiana jako wzorce postaw ma znacznie rozszerzoną możność aktualizacji. Hasło czy program jest funkcją określonego układu historycznego — wartość decyzji ludzkiej w dużej mierze wyzwala się z tego historycznego determinizmu. Walor wzorca uniwersalizuje się jakoś w czasie i w przestrzeni. I to jest istotne.

Dotknąłem sprawy pieśni. Fascynujące są związki tradycji — i to tradycji ideologicznych — z kulturą. W notatniku polskiego studenta Instytutu Komunikacji w Petersburgu z pierwszych lat naszego wieku znajduje się ręcznie notowany śpiewnik pieśni zakazanych. Czytam: *Boże, coś Polskę... Bywaj dziewczę zdrowe...* i zaraz dalej: *Raboczaja Marseljeza* i *Wy żertwoju pali w borbie rokowoj.* Ten zestaw wystarczy za cały traktat o krzyżowaniu się dwóch tradycji ideowych w tamtym pokoleniu polskich radykałów.

Nie tylko pieśni. Pomyślmy — Matejko, ten na tanich odbitkach pocztówkowych: *Grunwald, Psków,* czy *Hołd Pruski,* przybity pluskiewkami do tapety nad łóżkiem. Nad ilu łóżkami? To są społeczne wymiary tradycji wyrażonej pędzlem malarza, którego artyzm z pewnym umiarem ocenia historia sztuki. Trylogia. Ilu mieliśmy „Wołodyjowskich” i „Kmiciców” w ewidencjach naszych sił zbrojnych w ostatnim pięćdziesięcioleciu?

Tradycja nie przekazuje tez ani dokumentów historycznych. Jej

treści wyrażają się symbolem malarstwa, poezji, pieśni, obyczaju czy rodzinnego wspomnienia. Dlatego tak istotny i tak namacalny, łatwy do uchwycenia jest związek między kulturą a tradycją ideową.

Łatwy do uchwycenia i zrozumiały dla każdego odbiorcy tej kultury na jego własny użytek. Wymykający się badaczowi czy komukolwiek patrzącemu z zewnątrz — bo w żadnej, najprecyzyjniejszej nawet ankiecie personalnej nie ma pytań: — które pieśni śpiewał tata, kiedy sobie podpił, ani: — co wisiało w domu na ścianie?

* * *

Poczucie tradycji jest czymś bardzo prywatnym, jego kształt i siła formują się w zależności od osobistych przeżyć i indywidualnej biografii. Niemniej zjawisko to warto rozważyć także w kontekście społecznym.

Uświadomienie sobie wspólnoty tradycji — to czynnik integrujący ludzi nie mniej ściśle niż wspólnota programu. A może nawet ściślej, a przynajmniej w trwalszy sposób. Hasła programowe lubią się zmieniać, choćby w sferze interpretacyjnej, przeszłość spetryfikowana w świadomości w szereg wzorców rzadziej traci swe walory. Przemyślenie każdego programu wymaga pewnego kwantum pracy intelektualnej, toteż jest dostępne jakiejś elicie. Tradycję odczuwa każdy członek określonej społeczności. Grupy o tej szczególnej spoistości wewnętrznej tworzą się na kanwach najróżniejszych tradycji — rodzinnych, regionalnych, zawodowych, kombatanckich. One też pełnią funkcje przekazywania leżących u podłoża treści tradycyjnych, propagują wzorce i rozbudowują specyficzną ich symbolikę. Integracyjna funkcja społeczna poczucia tradycji jest zresztą rzeczą powszechnie wiadomą i nie warto tu się dłużej nad nią zastanawiać. Mniej może uświadamiamy sobie odwrotną stronę tegoż medalu: dezintegracja społeczności większej poprzez mniejsze, zawarte w niej grupy o rozmaitych tradycjach. Ta druga funkcja poczucia tradycji ma niemniej istotne znaczenie i wydaje się być w swym natężeniu jakoś proporcjonalna do poprzedniej: grupy najbardziej spoiste bywają jednocześnie najbardziej ekskluzywne. Mechanizm tego procesu jest tym bardziej bezwzględny, że emocjonalny charakter więzi opartej o wspólnotę tradycji rzadko sprzyja tolerancji. Jeśli obawiamy się nietolerancji ze strony ideologów — tym bardziej strzec się musimy potępienia ze strony tradycjonalistów. Obcości tradycji nie da się bowiem przekroczyć prostą deklaracją, a każde odejście jest poczytywane za zdradę świętego depozytu przeszłości i bywa zawsze wartościowane w sposób czarnobiały.

Czy jednak dialektyczny schemat integracji i jednoczesnej dezintegracji musi zawsze determinować społeczne oddziaływanie tradycji? Wyjściem z tego kręgu byłoby zrozumienie własnej tradycji, jako elementu konstruującego szerszą tradycję całego społeczeństwa czy ludzkości. W perspektywie tworzenia się organizmów ponadnarodowych i dążenia do cywilizacji planetarnej to pobożne życzenie nabiera coraz to większej aktualności. Nie łatwo będzie jednak chyba wychować ten pluralizm tradycji — bo zawsze trudno jest człowiekowi uwierzyć w prawdziwość bogów cudzych.

Społeczne funkcjonowanie tradycji komplikuje jeszcze inne zjawisko, które nazwałbym sprzężeniem tradycji z różnych płaszczyzn.

„Komu Bóg, komu wiara, komu Ojczyzna miła..." — miał zawołać Czarniecki. A my dziś używamy złośliwego określenia „bogoojczyźniany". Ma ono dla nas sens negatywny czy pozytywny — problem to trudny i nie tu miejsce na jego rozważanie — ale w każdym razie te dwie sprawy uważamy za jakoś ze sobą sprzężone.

Gorki był wielkim pisarzem o określonej poetyce. I był człowiekiem zaangażowanym w rewolucję. I dziś — jak trudno jest przełamać (i to nie w cenzurze, ale we własnej świadomości) sprzężenie, które sygnalizowało pojęcie: socrealizm.

Podobnych przykładów kombinacji różnych płaszczyzn tradycji można wskazać wiele, również na gruncie: polityka — filozofia czy religia — obyczajowość. Związki te, nieraz naturalne, ale często chyba zupełnie przypadkowe, wydają się czymś koniecznym i zasadniczym. Toteż często odrzucenie jednego elementu sprzężenia — szczególnie dla kogoś istotnego — wywołuje zakwestionowanie wszystkich innych wartości, uznanych na podstawie tej samej tradycji. Rola tych sprzężeń w kształtowaniu stosunku współczesnego człowieka do wielu zagadnień ma doniosłe znaczenie. Jej związek choćby z odchodzeniem od wiary wywołanym załamaniem się tradycji obyczajowej (jakże to aktualne dla naszej wsi współczesnej) wskazuje na właściwe wymiary tego zagadnienia. Zaczyna się chyba od wielofunkcyjności przekazywanego przez przeszłość wzoru, który skłania do naśladownictwa w wielu różnych sytuacjach i dziedzinach. Z czasem tworzą się stereotypy połączeń, których kwestionowanie gorszy i wzbudza nieufność. Łatwiej czasem wszystko odrzucić, niż poddawać w wątpliwość konieczny charakter tych sprzężeń.

Trudno żyć sceptykowi...

* * *

Tradycja i tradycjonalizm — jak rozróżnić te dwa pojęcia o zdecydowanie różnym zabarwieniu uczuciowym? Stawiając między nimi znak równości przekreślamy współczesne walory tradycji albo gloryfikujemy tradycjonalizm. Wiadomo jednak, że istnieją tradycje twórcze i nietwórcze — i wydaje się, że decyduje o tym nie tylko ich treść.

Stawiałem tezę, że tradycja w swej istocie dotyczy postaw ludzkich. W każdym razie — głębiej pojęta odnosi się do wartości duchowych. Przekazywanie jej natomiast dokonuje się poprzez pewne symbole — wspomnienia faktów czy osób, dzieła sztuki, pieśni, obyczaje, czasem nawet stroje. Ten zewnętrzny wyraz istotnych wartości łatwiej przemawia do wyobraźni i uczuć, wzbudza sympatię, przywiązanie, jego kultywowanie jest świadectwem poczucia tradycji. Często jednak ta sfera choćby najszlachetniejszych symboli przesłania to, co w tradycji jest najcenniejsze — uznanie wartości pewnych postaw. To, co miało być wyrazem, formą — odrywa się od pierwotnej treści, staje się tworem pozornie samodzielnym, a w gruncie rzeczy pustym. Kościół bez Boga?

Skoncentrowanie kultu na sferze formalnej nie tylko degeneruje własną tradycję. Skutecznie uniemożliwia też dostrzeganie tych samych wartości w szacie innej tradycji — tradycji cudzej. Myślę, że na tym polegał dramat faryzeuszy, którzy w trosce o formę — i tylko o nią — zagubili swą najwspanialszą przecież tradycję i stali się jako groby pobielane.

W poczuciu tradycji zawierają się dwie różne postawy: postawa przechowywania pewnych wartości i postawa ich kontynuacji. Obie te sprawy jakoś się uzupełniają — niemniej położenie akcentu na jednym lub drugim rozumieniu tradycji przynosić może zupełnie odmienne rezultaty. Tradycja może inspirować najżywsze działanie, pobudzać aktywizm poprzez wskazywanie na wzory poprzedników. Ale może także stwarzać sytuację psychicznego antykwariatu, który należy czcić, podziwiać, ale który nie posiada żadnego związku z codziennością życia. Różnicę między tymi dwoma rodzajami poczucia tradycji widziałbym — powracając do zarysowanego na wstępie schematu — w wizji współczesności.

Jaka jest ta wizja? Nie chodzi tu o to, czy mroczna czy świetlana. Ważne jest natomiast, czy rzeczywistość jawi się nam w postaci statycznej czy dynamicznej. Jeśli wszystko uznamy za niezmienne i niedostępne naszym rękom, najbogatsza nawet tradycja musi stać się dla nas rupieciarnią, z której co prędzej pragnie się uciekać. Jeśli jednak w rzeczywistości umiemy dostrzec jakieś procesy zmian, jeśli widzimy możliwość tworzenia jakichkolwiek war-

tości — wtedy tradycja może spełniać jakąś istotną życiową funkcję. I spełnia.

Jestem z pokolenia, które wcześnie przestało grzeszyć ufnością i zastanawiając się nad historią od pojęcia tradycji woli pojęcie rozrachunku. Silnie odczuwany związek tradycji ze schematyzmem ideologii, niebezpieczeństwo nietolerancji, odejście od współczesności — to wszystko są podstawy dla niechęci czy lęku przed tradycją utożsamianą z tradycjonalizmem. Ale szczególnie wiele niechęci budzi emocjonalny charakter poczucia tradycji. Nie ma dla niego miejsca tam, gdzie za założenie naczelne uważa się spokojny zdrowy rozsądek, trzeźwość i chłodną kalkulację. Przyglądając się przeszłości usiłuje się spostrzec nie wielkie czyny, sztandary i manifestacje, ale kryjącą się za nimi grę obiektywnych sił, które w określonych sytuacjach musiały wywołać określone rezultaty. Kult tradycji ustępuje szacunkowi dla tego, co często, może zbyt często, nazywa się prawidłowością historyczną.

Nie dostrzegamy tylko jednego faktu. Poczucie tradycji jest równie realnym elementem rzeczywistości, jak i inne, powszechnie doceniane przejawy świadomości społecznej. Mniej tyko może jednoznacznym i trudniejszym do wkalkulowania w rachunki dziejowe. Toteż czynnik ten — jak poucza historia — popsuł już niejedno wyliczenie najtrzeźwiejszym ideologom i politykom, którzy próbowali go pominąć. Bardzo interesujące są dzieje wielu spraw widziane pod tym kątem — interesujące nie tylko dla zakurzonej historii akademickiej. Z tego, że nie mamy do tradycji zaufania, nie wynika przecież, że ona nie istnieje — choćby w formie potencjalnej. Toteż warto się chyba zastanawiać — na chłodno, *sine ira et studio* — nad walorami głębiej pojętej tradycji dla formowanej przez nasze pokolenia współczesności. A zatem — co wtedy tata śpiewał?...

**Bohdan Cywiński**

IRENA SŁAWIŃSKA

# MIEJSCE TEATRU W KULTURZE

NIECO to kłopotliwa sytuacja mówić o sprawie, tak dziś popularnej, że już chyba — przegadanej. Sama częstotliwość — i rozrzut — wypowiedzi jest już jednak walnym, niemal wystarczającym argumentem na rzecz tezy o centralnym miejscu teatru w kulturze, przynajmniej obecnie.

Rozrzut wypowiedzi, jak wspomniano, naprawdę ogromny — w rozmaitych aspektach tego słowa. Problem teatru pasjonuje i polityków, i ideologów wszelkiego autoramentu, i zawodowych ludzi teatru (reżyserów, aktorów) i — wyraźnie *crescendo!* — poważnych scholarów, zwłaszcza socjologów, antropologów, etnologów, estetyków czy metafizyków. W teatrze jedni widzą instrument ideologicznego oddziaływania, instrument kultury masowej, inni — zapis utajonych pragnień czy odwiecznych mitów i wierzeń ludzkości, konkretyzację archetypów. Filozofów pociąga wreszcie problematyka ogólna: jaka jest esencja teatru? Sposób jego egzystencji? Co stanowi istotę kategoryj takich jak tragiczność, dramatyczność?

Pytaniom metafizycznym towarzyszą też zainteresowania historyczne. W ostatnich kilkunastu latach mnożą się studia monograficznego typu, zorientowane i estetycznie, i psychologicznie, i socjologicznie np. badania nad widownią, jej reakcją i składem społecznym w poszczególnych epokach. Rosną też wielkie syntetyczne przeglądy, z których jeden (Nicolla) uzyskał od razu wielką poczytność.

W teatrze przeżywamy problemy i „wielki strach" naszej epoki: na sztukach Becketta, Ionesco, Dürrenmatta. Od teatru oczekujemy już nie tylko analizy obecnej sytuacji, ale i wizji przyszłości. Taka jest szansa teatru dzisiaj — ogromna, trudna do ogarnięcia i sprecyzowania.

Ale może było tak zawsze? Może w każdej epoce teatr był tym „atrium spraw niebieskich" — i ziemskich?

Wypadnie oczywiście zrezygnować ze szczegółowych przypomnień historycznych. Wiadomo naturalnie, że — w zasięgu naszej europejskiej pamięci — Ateny przyznały teatrowi takie zwornikowe, centralne miejsce w kulturze. Że zupełnie samorodnie, już niezależnie od modeli greckich, wykształcił się teatr sakralny i dojrzał wraz z renesansem średniowiecznym w wieku „twórczego porywu". I że w ślad za utratą tej sakralnej funkcji przyszło obniżenie rangi społecznej teatru, choć równocześnie i roz-

rost innych jego towarzyskich (więc również społecznych) służebności. Warto też — najkrócej — przypomnieć, że w owych „sakralnych" epokach teatrowi religijnemu towarzyszy zawsze znakomita komedia-farsa, że w teatrze właśnie, i to w ciągu jednego wieczora, spotyka się *homo religiosus* i *homo ludens* w jednym i tym samym widzu, że zespalają się ze sobą we wspólnym przeżyciu gry-obrzędu.

Spośród historycznych obserwacyj przypomnieć wreszcie warto związek zmiennych twarzy teatru z przemiennością epok i kultur. Związek oczywiście bynajmniej nie przypadkowy. Najłatwiej go oglądać na przykładzie okresów szybkiego „płodozmianu" w kulturze (koniec XIX—początek XX wieku), gdzie każdy skręt historyczny znaczy się natychmiastową erupcją nowego teatru. Refleks w tym zakresie jest tak szybki, że teatr zdaje się wyprzedzać i anonsować nową epokę. Zanim dojrzeje nowa powieść, zanim socjologia zdąży zanotować rodzące się przemiany — już wstrząsa widownią kolejny Ibsen, Maeterlinck, Beckett. Każda autentycznie nowa epoka ma swego Becketta. Nowy teatr jest nie tylko koniecznym wyrazem nowej epoki w kulturze, jej syntezą, osądem, lecz i sprawdzianem. Sprawdzianem żywotności i autentyczności kultury, która się mieni nową i własną. Tu się obnaży kłamstwo: nieautentyczne kultury nie rodzą nowego teatru, tylko powielają stare modele. Myślę tu o zadziwiającej bezpłodności pierwszych dziesiątków XVIII wieku w teatrze czy o pewnych okresach ubiegłego stulecia.

Tę zmienność teatru nazwano trafnie „zmianą maski", „wyborem maski"[1]. Formuła jest podwójnie trafna: przypomina, że 1) teatr nosi zawsze jakąś maskę na twarzy, operuje zespołem zmiennych konwencyj, gdyż dosłowny weryzm, zrywający maskę, jest śmiercią teatru, i że 2) maskę teatru trzeba wybrać, skonstruować, zgodnie z wrażliwością epoki. Prawo natychmiastowego refleksu i szybkich przemian w teatrze prowadzi też do częstej zmiany maski: za długo noszona, noszona jeszcze wówczas, gdy już jakieś znaki zapowiadają narodziny nowego odczuwania, staje się szybko — anachroniczna. Możemy czytać jeszcze (bez przymrużenia oka) powieści historyczne Kraszewskiego, ale w teatrze nie sposób przyjąć sztuk historycznych z tego czasu (np. Szujskiego!). Jak anachronicznie wyglądają w teatrze Nałkowska, Szaniawski, nawet niedawny rewolucjonista — Pirandello! Zestarzała się ich problematyka oczywiście (ale i w powieści również!); zestarzała się przede wszystkim maska realistycznego teatru psychologicznego. Może jeszcze do niej wrócimy; na razie trąci myszką. Daleko bardziej współczesny jest w naszym odczuciu teatr tragików

---

[1] A. Banach, *Wybór maski*, 1962.

greckich z ich uogólnioną grozą losu ludzkiego i sceną arenową, tak nam bliską.

Refleksja o wyborze maski jest tu potrzebna ze względów chyba oczywistych: właściwą funkcję w kulturze sobie współczesnej spełnia teatr pod warunkiem wyboru aktualnej maski, zgodnej z wrażliwością epoki. Najszlachetniejsza i bardzo aktualna problematyka nie dotrze do widowni w masce uznanej w danej chwili za zużytą i przestarzałą. Takie jest prawo optyki i akustyki teatralnej.

Świadomi własnych ograniczeń, wynikłych z tego prawa, bogatsi o cudze przemyślenia (współczesnych teoretyków i praktyków) — spytać możemy jedynie o nasz dzisiejszy teatr i jego miejsce w kulturze. Czego dziś od niego oczekujemy?

Przede wszystkim — poznania, skondensowanej wiedzy o naszym świecie i człowieku, w nim zagubionym. O losie człowieka i jego perspektywach w epoce, którą nazwano już współcześnie *univers concentrationnaire,* erą kosmicznych lotów, erą bomby atomowej. Chcemy wiedzieć, jaki będzie koniec tej zabawy (*Fin de partie* — Beckett) los tych, „którzy upadają" (*All that fall* — Beckett). Zupełnie nie interesują nas natomiast zadowoleni z siebie triumfatorzy; heroizacja pozytywnego bohatera wystrzela w próżnię, rozmija się z odbiorcą.

Teatr współczesny mówi nam o tragizmie istnienia — i eksponując ten tragizm w Ajschylosie czy Szekspirze, sprawia, że łatwo odnajdujemy kontakt z bardzo odległą epoką. Wzywa do rozważenia problemu wolności, kładąc maskę grecką (*Muchy* — Sartre) czy historyczną (*Proces w Salem* — A. Miller). Każe nam sprawę wolności nie tylko przemyśleć, ale przeżyć, doświadczyć w losach bohatera, skonfrontować ze śmiercią. Pozwala obejrzeć wszystkie tej sprawy aspekty i niebezpieczne konsekwencje; prawo człowieka do powiedzenia — nie — i negatywy tej postawy (*Antygona* — Anouilh). Mówimy tu o sprawie wolności *exempli gratia,* jako o jednym z kluczowych problemów naszej epoki; celowo też wspomniana została maska grecka, wielokrotnie zresztą użyta. Ale i ona dziś wydaje się anachroniczna: zastępuje ją — groteskowa maska *Nosorożca.*

Zatrzymaliśmy się przez chwilę na poznaniu epoki, jej nabolałych spraw. Wartości poznawcze teatru prowadzą jednak i w inne strony. Mówi o nich G. Jamati w swojej książce *Théâtre et Vie Intérieure*[2]. Teatr pozwala dotrzeć do człowieka, do jego *jardin clos*, do jego niepowtarzalnej tajemnicy. Słowo t a j e m n i c a (*mystère*) powraca w pismach wielu teoretyków. Poznanie w teatrze polega na doświadczeniu: *Le théâtre fait le tour de la vie inté-*

---

[2] Paris 1952.

*rieure: l'éprouve, l'exerce et la remet en ordre.* Więc nie tylko poznanie, ale i katharsis, ukazująca „ład świata".

Wielu filozofów w tym właśnie widzi humanistyczny sens teatru (Gouhier, Souriau): uczymy się szacunku dla każdego człowieka, dostrzegając w każdym osobę ludzką, obdarzoną własnym, jedynym losem. Tego właśnie potrafi dokonać tylko teatr: stworzyć wieloosobową rzeczywistość i dać prawdziwe istnienie postaciom, istnienie pełne: bogate i tajemnicze, jakie przysługuje osobom ludzkim [3].

O jednej funkcji poznawczej teatru wspomniano już poprzednio: teatr jest najczulszym aparatem, rejestrującym przemiany wrażliwości w pokoleniach. „Próba sceny" pokaże, kiedy melodramat zaczyna już być śmieszny, „sztuka z tezą" — zupełnie nieskuteczna, zaś „pozytywny bohater" — naiwny i odrażający. Teatr najprędzej kodyfikuje żargon współczesny, obnaża schematy-slogany, parodiuje mowę-trawę.

Mimo tej wielkiej zmienności — teatr najgłębiej pozwala odczuć wspólnotę ludzi, trwałość problemów, rozpiętych między miłością i śmiercią. Prowadzi nas w głąb tych problemów, każe się z nimi zmierzyć — wspólnie, i zarazem w najintymniejszej samotności. Trwałość, powrotność tych zagadnień nazwano mianem a r c h e t y p ó w. Później pokazano je i na przykładzie powieści — ale pierwsze wywody literackie sięgnęły do teatru [4].

Poznawcza funkcja teatru budzi dziś szczególne zainteresowanie. Literatura na ten temat jest tak rozległa, że nie sposób jej cytować. W tym punkcie spotykają się krytycy o bardzo nieraz odmiennych orientacjach metodycznych: „nowi krytycy" amerykańscy, neo-arystotelicy, *archetypal critics*, cała psycho-krytyka francuska. We wszystkich argumentacjach teatr ma pozycję szczególnie uprzywilejowaną.

Teatr dostarcza poznania — ale także łączy, buduje wspólnotę ludzką, gdyż do jego istoty należy wspólne przeżywanie losu ludzkiego, który się gra na scenie. „Wieloosobowa rzeczywistość", (formuła Souriau) [5] wiąże autora, postacie, aktora i widza. Z uczestnictwa rodzi się *communio*. Te dwa aspekty wspólnoty teatralnej są coraz częściej przedmiotem refleksji filozofów i uwagi socjologów, szukających lekarstwa na dezintegrację społeczną, na alienację itp. choroby współczesności.

Na czym polega uczestnictwo w teatrze? Najprostsza odpowiedź — już wymieniona — brzmi: na prawdziwym przeżyciu tego, co się gra na scenie. Oczywiście samo „obejrzenie" spektaklu,

[3] Por. H. G o u h i e r, *L'oeuvre théâtrale*, Paris 1958.

[4] Gilbert M u r r a y, *Hamlet and Orestes*, 1913.

[5] *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, Paris 1962.

nawet bardzo uważne, nie angażuje widza, nie przemienia go w uczestnika. Uczestnictwo oznacza prawdziwą obecność, gotowość włączenia się w przedstawioną rzeczywistość (z przyjęciem jej metaforycznej reprezentatywności), „otwarcie" na tę rzeczywistość i los człowieka, który się w niej dopełni. Potrzebny jest też akt wiary, akceptujący ten nowy świat, prawa, nim rządzące, istnienie postaci. Dopiero taki akt afirmacji ze strony uczestników na widowni nadaje prawdziwe istnienie temu światu. Widz przekształca się w uczestnika. Jeśli rozumie sztukę i intencję aktora, jego inteligentna reakcja kieruje w pewnym stopniu akcją sceniczną, ostrzega przed błędną interpretacją, nagradza właściwą.

W rozważaniach o teatrze pada też często słowo: *communio*, właśnie w tym łacińskim brzmieniu, które ma nadać religijną powagę wspólnemu przeżywaniu. I tu znów wątpliwości. Czy teatr ma jednoczyć ludzi w przyjęciu jednej ideologii wspólnego kodeksu moralnego, wspólnych kryteriów zła i dobra? Jeszcze Copeau wołał o taką jednomyślność, widząc w niej warunek każdego żywotnego teatru. Dzisiaj ludzie teatru są ostrożniejsi — i mniej wymagający. Gdyby teatr żądał zupełnej adherencji ideowej, nie byłby przetrwał; nie poruszałaby nas *Antygona* ani żadna sztuka, zrodzona w kręgu odległej kultury. Mocne, wiążące przeżycie teatralne nie wymaga więc przyjęcia wszystkich ideowych założeń sztuki; *communio* rodzi się nie wokół idei, ale wokół akcji, wokół pewnej rzeczywistości i wokół losów postaci, które nas poruszają. Łączy nas na widowni nie tylko podobieństwo reakcyj uczuciowych, ale i równoległość refleksji moralnej, choć indywidualnie przeżywanej. Teatr wiąże, nie niszcząc indywidualnego przeżycia każdego widza [6].

Ta funkcja społeczna teatru, możliwość budowania więzi, była oczywiście znana od wieków. Świadomość tej więzi towarzyszyła szczególnie epokom teatru sakralnego. Wydaje się jednak, że dziś świadomość ta odżyła ze wzmożoną siłą. Na całym świecie różne instytucje i społeczności popierają gorąco zespoły ochotnicze w fabryce, w szkole, w parafii itp., wszędzie tam, gdzie chodzi o związanie ludzi wspólnym wysiłkiem twórczym. Dążenie do wspólnoty znajduje też wyraz w przemianach, jakim podlega teatr zawodowy, nawet w zakresie — wydawałoby się — technicznym. Taką genezę ma próba obalenia rampy — symbolicznej granicy między światem sceny i światem widowni. Tak modny dziś teatr arenowy nawet materialnie czyni akcję ośrodkiem

---

[6] W akapicie tym referuję koncepcję H. Gouhier, por. jego *L'essence du théâtre*, Paris 1943.

wspólnego przeżycia. Podobne założenia ma teatr w plenerze, wtapiający scenę w naturalny pejzaż otaczającego świata.

Wreszcie poszukiwanie głębszego i powszechniejszego kontaktu z odbiorcą prowadzi do zmiany „języka teatralnego". Zanik sztuki konwersacyjnej, mniejszy udział słowa (co wywołuje dziś gwałtowny kontratak) — to nie tylko konsekwencja ogólnej deprecjacji słowa w dzisiejszym świecie. Jeśli zdaje się zwyciężać pantomima (we Francji jest to już chyba oczywiste!) czy ekspresywny, charakterystyczny balet (amerykański), to niewątpliwie we wszystkich tych faktach łatwo znaleźć wspólne podłoże, wspólne poszukiwanie języka uniwersalnego, zrozumiałego dla wszystkich, wiążącego ludzi.

Podobne działanie — może jeszcze potężniejsze — ma muzyka. Wolno stwierdzić jej rosnącą obecność, także częstą obecność pieśni (czy songów) w sztukach o wyraźnym społecznym charakterze. Czyż inaczej tłumaczy się dostrzegalny renesans chórów w teatrze współczesnym? Chodzi tu również o wyraz zbiorowości, o ściślejsze związanie z odbiorcą. Zauważmy, jak często chór ten ma reprezentować „szarego człowieka" na widowni, stać się rzecznikiem jego odczuwania (Eliot). Podobne uwagi nasuwa tak częsta obecność komentatora na scenie, narratora, koryfeusza, recytatora itp. postaci, które mają podtrzymać kontakt z widownią.

Jeśli świat, stworzony na scenie, otrzymuje dopiero prawdziwą egzystencję przez akt afirmacji ze strony widowni, jeśli komunię między aktorem i widzem rodzi ta wibracja intelektualna i uczuciowa, która z widowni płynie ku scenie i ze sceny wraca na widownię — cóż z teatrem radiowym i telewizyjnym? Tam przecież aktor nie odbiera bezpośrednio emisji, nadanej przez odbiorcę-uczestnika. W tego typu teatrze, który realizuje mussetowski *théâtre dans le fauteuil* — niemożliwy jest zwykły, zamknięty obwód wzajemnej komunikacji między postacią—aktorem—widzem—innymi uczestnikami spektaklu—aktorem. Typ samotnego przeżycia teatru w swoim pokoju musi być zupełnie odmienny — i jednak uboższy o te elementy społecznej k o m u n i i, o których była mowa. Może w poszczególnych wypadkach następuje jakaś kompensata: może przeżycie to zostaje wzbogacone większą możliwością skupienia i refleksji. W audycji radiowej, przy wyłączeniu percepcji wzrokowej, odzyskuje swą rangę słowo, bardziej wycieniowane semantycznie i fonicznie, bardziej sprawne w operowaniu pauzą, przemilczeniem, aluzją, ukrytym podtekstem, ironią. Są to oczywiście walory bardzo cenne w okresie „upokorzenia słowa"; wydaje się jednak, że pewien rodzaj teatru — właśnie obrzędowy, liturgiczny — zakłada żywą obecność i aktorów, i odbiorców-uczestników.

Społeczna funkcja teatru określa się też w stosunku do ogólnej teatralizacji życia w danej kulturze. Stosunek ten jest oczywiście wprost proporcjonalny: im większa teatralizacja życia, tym większy prestiż i działanie teatru. Przez „teatralizację życia" rozumiem obrzędowość życia społecznego (instytucjonalnego, religijnego, towarzyskiego), rosnącą z długiej tradycji — znamię starej kultury. Obrzędowość ta oswaja z konwencją, uczy uczestnictwa, wyrabia elastyczność, posłuszeństwo wobec niewidzialnego reżysera. Mówię tu oczywiście o tradycji żywej, nie o sztywnych ceremoniałach dworskich czy dyplomatycznych, nieznanych ogółowi i odczuwanych jako zespół obcych formuł. W żywej obrzędowości ludowej i religijnej zawsze widzieli reformatorzy teatru możliwość odświeżenia, zwłaszcza w okresach wyraźnego kryzysu. Nieprzypadkowo i L. Schiller i J. Cierniak odnowę teatru rozpoczęli pod znakiem powrotu do obrzędów. Stąd *Wielkanoc, Pastorałka, Gody weselne* Schillera, stąd szereg inscenizacyj Cierniaka, prowadzących ku wielkiej koncepcji widowiska cyklicznego *W słonecznym kręgu.* Obaj ludzie teatru dostrzegli w obrzędzie ludowym powagę uroczystości i radość zabawy — dwa istotne elementy teatru.

Poprzez problematykę poznawczej i społecznej funkcji teatru — wróciliśmy znów do obrzędowego jego rdzenia. Teatr w swej pierwotnej formie był obrzędem, przed uwiądem broni go powrót do punktu wyjścia — może więc istotę jego stanowi liturgia (w szerokim sensie), może z natury swojej teatr jest — religijny?

Sprawa okazuje się bardzo kluczowa dla współczesnej teorii teatru, gorąco dyskutowana zarówno przez praktyków teatru, jak i jego teoretyków. Wielu z nich wskazuje na teatralny charakter liturgii, całej obrzędowości religijnej różnych kultów, głównie jednak rzymsko-katolickiej. W znanym dziele Souriau [7] znalazła się teza, że w modlitwie można odnaleźć wszystkie modele sytuacyj dramatycznych. Analiza tragedii prowadzi do stwierdzenia, że esencję tragiczności stanowi obecność transcendencji, tak jak istotę dramatyczności — obecność śmierci, perspektywa śmierci [8].

Tezę o religijnej istocie teatru podtrzymują także inne argumenty, różnej natury: i historycznej (we wszystkich kulturach teatr narodził się „u stóp ołtarza"), i społecznej (wspólnota, komunia rosnąca ze wspólnego przeżycia spektaklu ma naturę religijną). Wreszcie refleksja ontologiczna pozwala dostrzec, że stworzenie nowej, wieloosobowej rzeczywistości, darzącej postaci własnym, niepowtarzalnym losem, jest aktem stwórczym, analogicznym do stwórczego aktu Boga. *Expression d'une foi, principe de*

---

7 *Deux cent mille situations dramatiques*, Paris 1950.

8 Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris 1943, *Ibid.*, s. 188.

*communion, le théâtre est bien d'essence religieuse* — tak podsumuje Gouhier ten wywód [9].

Podsumuje, ale też i wysunie zastrzeżenia: komunia w teatrze ma odmienną naturę niż w kościele; głębokie przeżycie spektaklu przez całą widownię nie oznacza wspólnego wyznania wiary. Jakkolwiek związek teatru z rytem narzuca się jako bliski i oczywisty, teatr jest odrębnym i samodzielnym bytem. Przedstawienie teatralne nie dubluje obrzędu religijnego: widowisko pasyjne to jednak spektakl, gra, nie nabożeństwo. Odrębność teatru i obrzędu religijnego głosi też Eliot [10]: i on, podobnie jak Gouhier, uznaje odmienność i autonomiczność porządku sztuki, który rządzi teatrem.

Przywołano tu — z konieczności w błyskawicznym skrócie — dyskusję, bardzo żywotną i ekspansywną. Jeszcze większe zainteresowanie niż geneza i istota teatru budzi problem aktualnych realizacji teatru religijnego, angażując wiele znakomitych piór. I tu można dostrzec wyraźną polaryzację dwóch stanowisk. Według jednych teatr religijny ogarnia wszystkie sztuki o dwóch pokładach znaczeń, o wielkim stopniu uogólnienia i metaforyzacji, sztuki, ukazujące sens cierpień i klęsk każdego człowieka poza nim samym. Obecność takiego „punktu odniesienia" decyduje o religijnym charakterze dramatu; przy tak ogólnym kryterium nie tylko tragedia grecka, ale i Hamlet okazuje się dramatem religijnym [11].

Drugie stanowisko zacieśnia zakres pojęcia: teatr religijny miałby objąć tylko te dzieła teatralne, w których akcja jest zakorzeniona bezpośrednio w rzeczywistości nadprzyrodzonej, w relacji: człowiek—Bóg. Szczególnie celna wydaje się formuła Martina Browne'a (reżysera brytyjskiego): teatr religijny ukazuje „działanie Boga w życiu ludzkim", objawia w człowieku „stworzenie i dziecko Boga".

Znamienne, że wszyscy współcześni ludzie teatru, określając istotę teatru religijnego, odcinają się gwałtownie od sztuki dydaktycznej, moralizującej, od wszelkiej propagandy religijnej, od formuły: „teatr w służbie religii". Czystość intencji w sztuce religijnej określa się bezinteresownym aktem uwielbienia. *Glorifier, célébrer* — to słownictwo wraca najczęściej. W życiu teatralnym odpowiednikiem tej postawy jest wyraźna zapowiedź odkwitnięcia teatru liturgicznego — teatru, który nie dowodzi, nie przekonywa, nie moralizuje, lecz czci tajemnicę Wcielenia, Męki czy Zmartwychwstania. Teatr religijny wraca do swego obrzędowego początku.

---

9 *Ibid.*, s. 188.

10 *A Dialogue on Dramatic Poetry*, (w:) *Selected Essays*, 1932.

11 Por. tezę H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, 1956.

Jego miejsce w kulturze współczesnej znaczy się coraz wyraźniej. Widać to zarówno w Anglii, jak i we Francji czy za oceanem. Żywy ruch ochotniczy, festiwale w Canterbury i gdzie indziej, osiągnięcia teatrów studenckich i parafialnych, wreszcie zdecydowana inwazja problematyki religijnej do teatrów zawodowych — rozbudziły świadomość, że miast przepowiadanego uwiądu — teatr religijny przeżywa renesans i ma przed sobą perspektywę dalszego rozwoju.

Teatr ten znalazł się już w programie protestanckich akademii duchownych (*Divinity Schools*) w USA. Dojrzała też potrzeba związania ze sobą różnych inicjatyw idących w tym kierunku. Z tej potrzeby powstało Brytyjskie Stowarzyszenie Dramatu Religijnego (*The Religious Drama Society of Great Britain*), pod kierownictwem wspomnianego już Browne'a, które redaguje już własne pismo („Christian Drama"), szkoli reżyserów-amatorów, rozprowadza teksty, urządza konferencje. Po dwóch konferencjach międzynarodowych (1955 i 1960), poświęconych współczesnemu teatrowi religijnemu, doszło wreszcie do porozumienia między inicjatorami teatru religijnego w poszczególnych krajach. Spotkanie to nadało ruchowi charakter bardziej uniwersalny i ekumeniczny. Złączyły się bowiem wysiłki przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich, w praktyce — kongregacyj protestanckich Anglii, Skandynawii i Ameryki z pracą katolickich ludzi teatru (Francja, Włochy, Austria).

Szansa teatru religijnego wydaje się naprawdę ogromna tak ze względu na prawdziwe „zapotrzebowanie społeczne", jak i ofiarną inicjatywę autentycznych ludzi teatru. Czy szansa ta nie zostanie zmarnowana? Czy powstanie tego teatru nie okaże się efemerydą? Zdecyduje o tym stopień uczciwości artystycznej twórców, lojalność wobec rzemiosła teatralnego, bezinteresowość, wreszcie — wybór maski, zgodnej z wrażliwością współczesną. Jeśli teatr Mauriaka czy Marcela nie rozpala już nikogo, lecz raczej ponosi porażki, nie jest to bynajmniej klęska teatru religijnego, lecz nieuchronna klęska anachronicznej maski — przedwczorajszej maski realizmu psychologicznego. Taki teatr, podobnie jak teatr hagiograficzny, dydaktyczny, moralizujący, teatr pozytywnego bohatera — dziś (i zapewne w najbliższej przyszłości) nie będzie możliwy. Dziś — gdy identyfikujemy się tylko z tymi, „co upadają". Może jednak właśnie tym, co upadają, nam wszystkim, w epoce wielkiego strachu, potrzebny jest nowy teatr. Teatr, który — choć tragiczny — przyniesie katharsis, nada sens cierpieniom, zwróci czystość upadającym.

**Irena Sławińska**

ANTONI GOŁUBIEW

# „UTOPIA" XIX WIEKU

STWIERDZENIE, że nie można zrozumieć współczesności bez gruntownego poznania przeszłości, z której współczesność wyrasta, jest oczywistym truizmem. A jednak wciąż o tej niewątpliwej prawdzie zapominamy i usiłujemy nasze czasy wyjaśniać bez uwzględnienia ich rozwojowego związku z poprzednimi epokami dziejów ludzkości. Zwłaszcza nie łatwo jest spojrzeć bezstronnie na epokę bezpośrednio nas poprzedzającą, sprawiedliwie ją ocenić, oddzielić to wszystko, co stanowi jej wkład w dzień dzisiejszy, od tego, co było w niej przypadkowe i przemijające, wobec czego mamy stosunek krytyczny lub co wręcz odrzucamy. Owa poprzedzająca nas przeszłość wchodzi zbyt bezpośrednio w czasy dzisiejsze, byśmy mogli ustosunkować się do niej beznamiętnie, *sine ira et studio.* Stąd w ocenach, a nawet w opisie częste błędy i przejaskrawienia, a także stała tendencja do przeciwstawiania czasom minionym dzisiejszości jako struktury całkiem odmiennej i wobec minionego bez reszty przeciwstawnej.

Oczywiście, żadnej epoki historycznej nie da się ująć w jeden uproszczony schemat, każda zawiera w sobie różnorodne, nieraz sprzeczne ze sobą prądy i tendencje, posiada różne mniej lub bardziej wykrystalizowane ideały cywilizacyjne, różne wizje przyszłości, różne rozumienie zadań i trudności swojego czasu. Najczęściej jeden z nurtów dziejowych uważamy za najbardziej reprezentatywny dla badanej poki — stąd nieraz diametralne różnice zdań w ocenie przeszłości: dobiera się z niej to, co potrzebne do urobionych już na innej podstawie poglądów na historię.

Przedstawiając w tym szkicu jeden z bardzo rozpowszechnionych w XIX wieku ideałów cywilizacyjnych, nie chcemy popełnić powyższego błędu. Ideał ów nie wyczerpuje całości myślowej poprzedzającej nas epoki, był jednak w okresie poromantycznym niezmiernie rozpowszechniony i popularny, w ogromnej zaś mierze przetrwał do dnia dzisiejszego. Być może nie podzielamy naiwnego optymizmu naszych dziadów, jesteśmy chłodniejsi w ocenach, może

bardziej sceptyczni. A jednak trudno chyba mówić o zasadniczej kontrowersji, odwrotnie — niejedno z dawnych stwierdzeń gotowiśmy przyjąć dosłownie, wierząc zresztą, że jest to dorobek czasów najnowszych, dzisiejszej cywilizacji technicznej. Z tego względu warto może zapoznać się z poglądami panującymi przed laty osiemdziesięciu i dokonać dokładnej analizy jednej z ówczesnych książek, budzącej dziś może uśmieszek pobłażania, lecz w swoim czasie niezmiernie popularnej, ukazującej nam przeciętny stosunek ówczesnych ludzi do przyszłości cywilizacyjnej świata.

Książką, o której mowa, jest *Wyspa tajemnicza* Verne'a. Dlaczego wybrałem tę właśnie książkę, postaram się od razu na to odpowiedzieć.

## WIZJONER

Juliusz Verne umarł w r. 1905, a więc — biorąc rzecz formalnie — już w XX stuleciu. Dożył siedemdziesięciu siedmiu lat i cała jego twórczość należy do wieku, który się skończył w dymie i grzmotach pierwszej wojny światowej. Dzisiaj twórczość Verne'a trąci myszką i nie traktuje się jej poważnie. Dziwy, które opisywał, niezwykłe przygody i awantury, wielkie zdobycze techniki, oszałamiające podróże i odkrycia, wszystko to zostało zdystansowane. Jego wyprawa na księżyc, przez współczesnych oceniana jako niezwykle śmiała i nierealna fantazja, w epoce lotów kosmicznych wydaje się naiwniutka, a 20.000 mil podmorskiej żeglugi czy 80 dni naokoło świata nikomu nie mogą dziś imponować. Verne żył i pisał przed telewizją i radiem, przed samolotem i silnikiem spalinowym, przed powszechnym użyciem energii elektrycznej do celów produkcji przemysłowej, nie mówiąc już o rozbiciu atomu, cybernetyce, automatyzacji czy podróżach kosmicznych. Najwyżej podziwiamy, że wiele ze współczesnych wynalazków Verne przewidział i po swojemu opisał, że wyobraźnia jego w tak niebywały sposób umiała wybiegać w przyszłość. Lecz jego wizja nie ograniczała się bynajmniej do samych tylko wynalazków technicznych, a z jego dzieła niewątpliwie da się odczytać obraz naszej współczesności nie tylko w zakresie naukowo-technicznym, lecz w sensie dużo szerszym — jako nowoczesnej koncepcji oświeconego świata, kierowanego przez inżynierów i technokratów. Verne był niewątpliwie wizjonerem, lecz także był ideologiem i filozofem — tak też był rozumiany przez współczesnych.

Dziś czyta go tylko młodzież — i ona zresztą z przymrużeniem oka. Zejście do literatury młodzieżowej to los wielu arcydzieł literackich — jak chociażby *Robinsona Crusoe, Podróży Guliwera,* w pewnej mierze *Don Kichota.* Dzieje się tak wtedy, gdy świat

odkryty kiedyś przez pisarza, stał się bez reszty zrozumiany, przyswojony, zaadaptowany przez ogół czytający i gdy nic w nim nie ma już do odkrycia nowego — albo przynajmniej gdy czytelnik jest przekonany, że niczego się już w tych dziełach nowego nie odkryje. Wówczas dzieła te przekazuje swym niedorosłym synom, nie zdając sobie zresztą często sprawy, że istotnych wartości owych dzieł — zwłaszcza w popularnych przeróbkach — młodzi jeszcze nie potrafią dojrzeć. Podobnie stało się też z dziełem Verne'a. Verne zresztą sam nie był pewien swojego adresata, nie wiedział, czy pisze powieści popularne dla dorosłych czy książki młodzieżowe. Bohaterami jego powieści często są młodzi chłopcy, jak choćby w jednej z najbardziej znanych — w *Piętnastoletnim kapitanie,* być może prototypie Stasia Tarkowskiego. Duży ładunek dydaktyczny, charakteryzujący całą twórczość pisarza, świadczyłby o tym samym. A jednak książki Verne'a były za jego życia powszechnie czytane również przez dorosłych — może niekiedy ukradkiem i z pewnym zawstydzeniem, jak dzisiaj bierze się do ręki powieść kryminalną. Verne był pisarzem niezmiernie płodnym, zbiorowe wydanie jego dzieł, ukazujące się w latach 1878—1910 i ponawiane później, tłumaczone na wszystkie cywilizowane języki świata, zawiera 82 tomy i nie było przeznaczone tylko dla młodzieży. Verne'a czytały zresztą nie tylko tzw. szerokie masy, lecz i elita intelektualna — uczeni, profesorowie uniwersytetów, politycy, dziennikarze; najmniej zapewne artyści i literaci, gdyż nie walory estetyczne nadawały Verne'emu tak wybitną rangę społeczną. Nie zaliczano Verne'a do panteonu wielkich pisarzy, a choć literackie uznanie bywa nieraz wątpliwe i dopiero historia literatury oddaje sprawiedliwość niedocenionym za życia pisarzom, nikt na pewno nie uzna Verne'a za mistrza pióra w znaczeniu artystycznym. Nie ma jednak wątpliwości, że był on ojcem nowego gatunku literackiego, który dopiero dzisiaj zaczyna święcić swój — również artystyczny — triumf, a mianowicie fantastycznej powieści naukowo-technicznej. Można śmiało powiedzieć, że dla literatury Verne odkrył niedostrzegalny dawniej temat, podobnie jak Walter Scott „odkrył" dla awanturniczego romansu historię i folklor, Cooper puszczę i morze, Balzak — nowoczesne miasto. A tego rodzaju „wynalazek" świadczy przecież również o randze literackiej, chociażby artystyczne wykonanie u nowatora szwankowało. Jednakże popularność Verne'a płynęła nie tylko ze zrozumiałego zainteresowania, jakie jego naukowo-techniczny romans budził u czytelników, lecz przede wszystkim stąd, że Verne wyrażał w sposób dobitny, prosty i dla każdego zrozumiały wiarę i ideały epoki, zapewniał świat o szczęśliwej przyszłości, zarażał optymizmem, nie widział zaś rysów i pęknięć, jakie we wznoszonym gmachu dzie-

więtnastowiecznej cywilizacji zaczynały się coraz wyraźniej rysować.

Chcąc dzisiaj zapoznać się z przeciętnymi poglądami społeczeństwa, stosujemy najczęściej badania ankietowe. Niestety, rozpisanie ankiety dla czasów minionych jest niemożliwe. Ale poczytność książek może w pewnym stopniu tego rodzaju ankietę zastąpić — chodzi jedynie o to, by rozszyfrować wszystkie punkty ukrytego pod akcją awanturniczej powieści kwestionariusza. Spróbujemy to zrobić na przykładzie jednej z najbardziej popularnych powieści Verne'a.

*Wyspa tajemnicza* — ostatnia część trylogii, której dwie pierwsze części to *20.000 mil podmorskiej żeglugi* oraz *Dzieci kapitana Granta* — stanowi może najpełniejszy wyraz poglądów i wiary pisarza. I chyba wiek XIX nie wydał innego dzieła literackiego, które by lepiej i pełniej narysowało obraz idealnego świata współczesnej sobie epoki. Wybranie bezludnej wyspy, gdzie lądują rozbitkowie balonu, nie było przypadkiem: Verne świadomie i wyraźnie przeciwstawiał się obrazowi świata wieku poprzedniego, jaki zarysował w swym dziele Daniel Defoe. Pomiędzy *Robinsonem Crusoe* (1729) a *Wyspą tajemniczą* (1875) upłynęło półtora wieku, a był to okres ogromnych przemian cywilizacyjnych i intelektualnych. Żeby je z grubsza zobrazować, spróbowałem zestawić trzydzieści parę dat, wybranych trochę na chybił-trafił, lecz ułatwiających wyobrażenie sobie dystansu, oddzielającego Verne'a od czasów Robinsona. Zestawienie rozpoczynam od dzieła, stanowiącego kamień węgielny nowoczesnego racjonalizmu.

1690 *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* Locke'a.
1751 *Wielka Encyklopedia* d'Alemberta.
1752 Piorunochron Franklina.
1762 *Umowa społeczna* Rousseau.
1776 Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych.
1781 Maszyna parowa Watta.
1783 Balon powietrzny braci Montgolfier.
1785 Mechaniczny warsztat tkacki.
1789 Wybuch Rewolucji Francuskiej.
1807 Statek parowy Fultona.
1823 Motor elektryczny Faraday'a.
1825 Lokomotywa Stephensona.
1830 Rewolucja lipcowa.
1830 I tom *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* Comte'a.
1833 Telegraf elektryczny Gaussa Webera.
1848 Wiosna Ludów.
1848 *Manifest komunistyczny*.
1852 *Chata wuja Toma* Beecher-Stowe.

Chyba nie będzie więc przesadą, jeżeli — nawiązując do klasycznego dzieła Tomasza More'a powiemy, że *Wyspa tajemnicza* jest rzeczywiście „Utopią" XIX wieku, ukazując nam w miniaturze model idealnego społeczeństwa ludzi mądrych, szczęśliwych i dobrych, że została napisana nie tylko dla celów praktyczno-dydaktycznych, lecz przede wszystkim stanowi wyraz tęsknot, ideałów i wiary epoki. Toteż ze względu na lepsze zrozumienie czasów, z których najbardziej bezpośrednio wyrastamy, warto się z dziełem tym zapoznać szczegółowiej.

## DZIEJE LUDZKOŚCI

Kilkuletni pobyt rozbitków na wyspie tajemniczej został przez Verne'a potrakowany jako olbrzymi skrót dziejów ludzkości od czasów jaskiniowych po dzień współczesny — i więcej: aż po najdalszą przyszłość. Ocaleni z katastrofy balonu rozbitkowie prócz ubrań, dwóch zegarków oraz notatnika, w którym jeden z nich, dziennikarz Gedeon Spilett, prowadził kronikę ich przygód — nie posiadają absolutnie nic. „Tak pozbawieni wszystkiego nie byli nawet bohaterowie Daniela Defoe czy też Wyssa..." — powiada o nich autor. Rozbitkowie, skonstatowawszy, że są na bezludnej wyspie i że skazani są na życie na niej być może do śmierci, stawiają sobie sami pytanie: „Od czego rozpoczniemy?" Odpowiedź, którą muszą dać na to podstawowe pytanie, brzmi zgodnie z zamierzeniami autora: „Od początku". Istotnie muszą zaczynać od niczego, znajdują się bowiem w sytuacji człowieka jaskiniowego z tą poprawką, że posiadają wiedzę. Dzięki tej wiedzy możliwe jest ukazanie dziejów ludzkości w kolosalnym skrócie zaledwie kilku l t — taka jest „wielka metafora" powieści Verne'a.

Przez kilka dni nie ma z nimi ich duchowego przywódcy, człowieka, który skupia w sobie całokształt współczesnej wiedzy, inżyniera Cyrusa Smitha. Jest to niejako okres przedcywilizacyjny tajemniczej wyspy. Rozbitkowie zaczynają dzieje ludzkości istotnie od początku — od zbieractwa. Szukają jaj ptasich, ślimaków, jadalnych wodorostów, orzeszków pinii. Mieszkają wśród nagromadzonych głazów, dających jaką taką osłonę od deszczu i wiatrów, śpią na posłaniach z suchych liści i traw. Ich pierwsza broń to wyłamana gołymi rękami pałka oraz kamienie, którymi starają się upolować zwierzynę. Z czasem zrobią sobie łuki i strzały. Gdy jeden z rozbitków kaprysi z racji tej prymitywnej broni i domaga się strzelb, słyszy taką odpowiedź: „Przez wieki wystarczało łuków i strzał, żeby cały świat krwawił. Proch jest niedawnym wynalazkiem, wojna zaś niestety tak stara jak rodzaj ludzki". — „Racja —

korzy się oponent — palnąłem głupstwo!" — Człowiekowi jaskiniowemu łuki i strzały muszą wystarczyć.

Cywilizacja zaczyna się od zdobycia przez człowieka ognia. Verne próbuje ukazać, jak epokowy to był wynalazek. Nie szczędząc dramatycznych akcentów odmalowuje, jak niesłychanym dobrem może być dla człowieka jedna jedyna zapałka. Gdy rozpalony przez nią ogień gaśnie, rozbitkowie staczają się na poziom iście zwierzęcej wegetacji. Toteż ich wszystkie wysiłki są skierowane ku zapaleniu ogniska: próbują wykrzesać płomień z kamieni, zatlić pocierane o siebie dwa kawałki drewna. Prymitywne metody jednak zawodzą. Lecz oto odnajduje się ten, który w i e, inżynier Cyrus Smith — dla niego nie istnieją trudności tej kategorii. Obiecuje wytworzyć chemiczne zapałki, na razie zaś zapala suchy mech przy pomocy soczewki zmontowanej z dwóch szkiełek od zegarków, między które wlał wodę. Od chwili, gdy ognisko wesoło zapłonęło, ogrzało zziębniętych i umożliwiło upieczenie zwierzyny, a więc wzmocniło siły biologiczne człowieka, zaczyna się cywilizacja. Odtąd ogień będzie służył przede wszystkim produkcji przemysłowej, będzie wykorzystany jako źródło energii.

Energia potrzebna jest człowiekowi do przeróbki bogactw naturalnych, jakich dostarcza mu natura. Rozbitkowie rozpoczynają swe życie na wyspie od jej poznania, dokonują miniaturowych odkryć geograficznych, będących obrazem poznania przez człowieka globu ziemskiego i jego zasobów. Wyspa, na którą los rzucił rozbitków, miała około stu mil linii brzegowej, była więc wielkości Malty — na tym niewielkim obszarze Verne rozmieścił najrozmaitsze typy ziemskiego krajobrazu. Była więc tam wysoka góra, wygasły wulkan, który miał z czasem ożyć i spowodować katastrofę, było duże jezioro, płynęła rzeka i parę sporych strumieni, na znacznej przestrzeni ciągnęły się nieprzebyte lasy, trafiały się obszerne bagna, piaszczyste pustynie, jałowe tereny skaliste — jedynie na obszary stepowe wyspa była za mała. Obfitowała natomiast w różne bogactwa naturalne — w węgiel kamienny i piryty, rudę żelazną, siarkę, saletrę, wapno i szlachetne glinki, soli dostarczał ocean, potasu — wodorosty morskie. Bogactwu surowców mineralnych odpowiadała obfitość flory i fauny — ilość gatunków roślinnych i zwierzęcych przekracza nie tylko możliwości niewielkiej wyspy, leżącej na środku Pacyfiku, lecz i szerokość geograficzną, a więc strefę klimatyczną wyspy. Zresztą klimat na wyspie nie był bynajmniej typowo oceaniczny, trzaskające mrozy i wielkie upały nie odpowiadały 37-emu równoleżnikowi na południowej półkuli.

Gwoli zwiększenia prawdopodobieństwa Verne wyszukiwał — nie dość zresztą przekonujące — uzasadnienia tych wyjątkowych warunków. Były dlań one jednak konieczne, by postawić swych bohaterów

wobec okoliczności, w jakich ludzkość znalazła się na ziemi: wobec dziewiczej i obojętnej przyrody, która jednak zawiera wszystkie materialne podstawy do stworzenia wielkiej cywilizacji technicznej. Skoro rozbitkowie, zwący zresztą siebie niemal od początku kolonistami, zdobyli ogień, reszta była już tylko kwestią czasu i pracy. Te właśnie trzy czynniki: bogactwa naturalne, wiedza i praca mają zapewnić ludzkości ostateczne zwycięstwo. Skrótowość cywilizacyjnego postępu polegała przede wszystkim na tym, że malutka ludzkość wyspy tajemniczej nie potrzebowała w długim i uciążliwym procesie poznawać tajników przyrody, ani dokonywać na własną rękę wynalazków, co umożliwiło jej rozpoczęcie pracy od razu na skalę przemysłową. Pierwszą czynnością było postawienie fabrycznego pieca z wyrobionych ręcznie cegieł i wypalonego i zlasowanego wapna. W tym piecu koloniści wypalili naczynia gliniane — wiemy, że ceramika jest może najstarszą obok obróbki kamienia umiejętnością techniczną ludzkości. Czynnością następną było wytopienie z rudy żelaza, dzięki czemu koloniści uzyskali „bryłę w stanie gąbczastym, którą trzeba było kuć, ażeby pozbawić ją innych roztopionych składników złoża macierzystego. Oczywiście naszym domorosłym kowalom — pisze Verne — brakowało przede wszystkim młota, ale ostatecznie znaleźli się w takiej samej sytuacji jak pierwszy hutnik świata, no i postąpili jak tamten. Pierwsza bryła nadziana na kij posłużyła za młot do kucia na granitowym podłożu". Acz niezbyt ściśle historycznie, Verne usiłuje nawiązać do najstarszej tradycji i ukazać przełom cywilizacyjny, którym było opanowanie sztuki wytapiania metali. Z otrzymanego żelaza koloniści zrobili stal, ze stali zaś wykonali wszelkie potrzebne im narzędzia: siekiery, ostrza do hebli, stalowe pasy do wyrobu pił, dłuta ciesielskie, metalowe części motyk, łopat, oskardów, nożyczki i gwoździe.

Nie będziemy śledzili wszystkich etapów tworzenia nowoczesnej cywilizacji na skrawku dziewiczej ziemi; produkcji chemicznej i wysadzania skał dla zdobycia sobie wygodnego mieszkania we wnętrzu góry, produkcji mydła i świec, garbowania skór; założenia warzywnika i uprawy zboża, z którego w zbudowanym wiatraku mełli ziarno na mąkę; oswojenia zwierząt pociągowych, tucznych oraz dających wełnę. Wykorzystując energię wodną koloniści skonstruowali folusz, w którym spilśniali sierść zwierząt na filc, stanowiący namiastkę sukna. Była to maszyna — powiada Verne — która służyła ludzkości „przez całe wieki aż do chwili, kiedy ludzie wpadli na pomysł zastąpienia tłuczków walcami ugniatającymi i poddania surowca nie tłuczeniu, lecz walcowaniu". Koloniści wykorzystywali wszechstronnie energię cieplną, siły wiatru i spadającej wody, założyli hutę szkła, w której wyrabiali naczynia

i szyby okienne, skonstruowali tartak, kopali kanały i budowali mosty, przebijali drogi przez puszczę, do swego Granitowego Pałacu wjeżdżali windą hydrauliczną, przeprowadzili na wyspie telegraf, zbudowali doskonale żeglujący statek. Verne podkreśla wielokrotnie, że pracując, dokonując nieustannych ulepszeń technicznych, mając byt zapewniony i wyraźnie zarysowany cel przed oczyma, byli na swej wyspie zupełnie szczęśliwi.

W ten sposób przewinął się przed oczami czytelników obraz dziejów ludzkiej cywilizacji od pałki i kamienia do epoki telegrafu i mechanicznej przeróbki przemysłowej.

Lecz pisarz nie zatrzymuje się na epoce współczesnej, wybiega daleko w przyszłość. Przyszłość świata przedstawia mu się jako nieustający postęp techniczny i naukowy. Owe rojenia o dalszym coraz wspanialszym rozwoju koloniści snują dopiero wtedy, gdy ich wszystkie potrzeby zostały zaspokojone, gdy doprowadzili poziom cywilizacyjny na wyspie mniej więcej do poziomu najbardziej rozwiniętych krajów świata. Czy jednak dalszy postęp jest możliwy, czy nie wyczerpią się zasoby natury, czy człowiek da sobie radę z nowymi potrzebami. Na zapytanie jednego z towarzyszy, czym ludzie zastąpią węgiel kamienny, skoro pokłady jego zostaną wyeksploatowane, reprezentant wiedzy współczesnej odpowiada, że źródłem energii będzie w przyszłości woda. „Ale woda rozłożona na czynniki pierwsze — wyjaśnił Cyrus Smith — i to rozłożona prawdopodobnie przy pomocy elektryczności, która stanie się środkiem potężnym i łatwo dostępnym, gdyż wskutek jakiegoś tajemniczego prawa wszystkie wielkie wynalazki są zgodne ze sobą i w pewnym momencie uzupełniają się wzajemnie. Tak, przyjaciele! Sądzę, że nadejdzie dzień, kiedy woda będzie używana jako paliwo, wodór zaś i tlen, z których się składa, użyte oddzielnie lub łącznie, będą stanowić niewyczerpalne źródło ciepła i światła, i to znacznie silniejsze niż węgiel... Dopóki ziemia będzie zamieszkana, na pewno zaspokoi potrzeby ludzkości i nigdy nie zabraknie jej ani światła, ani ciepła, ani produktów roślinnych, mineralnych czy zwierzęcych. Dlatego też wierzę, że gdy pokłady węgla ulegną wyczerpaniu, ludzie będą palić i ogrzewać wodą". — „Chciałbym to zobaczyć" — mruknął marynarz. — „Za wcześnie się urodziłeś, Penkroff" — powiedział Nab". — Ogromna wiara, optymizm i ufność w ludzki geniusz brzmią z wielką siłą w dziele Verne'a.

## INŻYNIER NA OBŁOKU

Mimo całej swej wiedzy, dzielności i pracy nie wszystkim trudnościom rozbitkowie potrafią sprostać, nie każdą przeszkodę pokonać. Istnieją większe siły niż ich możliwości — są to siły przyrody i moc niszczycielskiego żywiołu, choroby, na które brak lekarstwa, wreszcie przemoc złych, zwyrodniałych ludzi — w powieści przedstawiają ich zbiegli z miejsca zesłania bandyci, którzy opanowali uzbrojony w nowoczesne działa statek i jako piraci uprawiają mord oraz grabież; ich najazd na wyspę grozi kolonistom śmiertelnym niebezpieczeństwem, a ponadto zniszczeniem ich cywilizacyjnego dzieła. Zdarzają się wreszcie zbiegi nieszczęśliwych okoliczności, których przewidzieć nie sposób, a które zagrażają ludzkiemu szczęściu, a nawet życiu.

W tych wszystkich wypadkach na pustej bezludnej wyspie doznają koloniści niezawodnej pomocy od tajemniczej a nieuchwytnej istoty, tak potężnej, że jej działalność wygląda nadnaturalnie. Porwany daleko od brzegu przez wzburzone morze inżynier Cyrus Smith zostaje w niezrozumiały sposób wyratowany z głębin oceanu, podobnie jak jego wierny pies napadnięty w głębi jeziora przez krowę morską; bryg piratów zostaje w niepojęty sposób wysadzony w powietrze; dla śmiertelnie chorego Harberta zostaje dostarczone niedostępne na wyspie lekarstwo. Ta iście cudowna ingerencja nieznanych potęg wkracza w życie kolonistów, ilekroć sami nie mogą dać rady przeciwnościom losu. Ów wątek tajemniczej ingerencji stanowi nerw powieściowej narracji, wprowadza atmosferę dziwności i tajemnicy i trzyma czytelnika w nieustannym napięciu. I chociaż jej forma nie pozwala wątpić, że dokonuje jej ludzka istota, nabiera ona cech rzeczywiście nadnaturalnych, zwłaszcza wśród mniej wykształconych członków kolonijnej wspólnoty. Poczciwy marynarz w ten sposób maluje obraz nieznanego opiekuna kolonii: „Wydaje mi się — woła — że musi on być piękny, wysoki i silny, ze wspaniałą brodą, włosami jak promienie słoneczne i że leży sobie na obłokach z wielką kulą w dłoni". — „Ach, Penkroff — zawołał Gedeon Spilett — przecież pan nam tu namalował portret Boga Ojca!" — „To możliwe, panie Gedeonie — odpowiedział Penkroff — ale tak właśnie go sobie wyobrażam".

Pewnej burzliwej nocy tajemnica się wreszcie wyjaśnia: ową niemal wszechmocną istotą, która potrafiła przezwyciężyć wszystkie ludzkie trudności i wszystkim klęskom zaradzić, prawdziwym panem potęg i żywiołów, jest dobrowolny wygnaniec żyjący na oceanach, bohater pierwszej części trylogii, tj. *20.000 mil podmorskiej żeglugi,* konstruktor i twórca „Nautilusa", fantastycznej ło-

dzi podwodnej napędzanej elektrycznością, tajemniczy kapitan Nemo. Nieco później pomówimy o społecznej stronie jego działalności. Na razie stwierdzamy tylko, że wedle przekonania Verne'a, dającego dobitny wyraz optymizmowi swej epoki, wystarczy zrobić jeden krok, stosunkowo już niezbyt wielki, a wszystkie stojące jeszcze przed ludzkością trudności i problemy zostaną pomyślnie rozwiązane. Ów leżący na obłokach Bóg Ojciec, ów opiekuńczy duch wyspy, okazał się po prostu genialnym inżynierem. Moce rzekomo nadnaturalne to większa wiedza i wyżej stojąca technika. Ich deifikacja odpowiadała niedokształconym umysłom Naba i Penkroffa, Cyrus Smith jednak jej nie uległ, ponieważ od początku wiedział, że nie ma tajemniczych potęg, istnieje tylko mózg i jego nieograniczona w rozwoju potęga.

Należy jeszcze raz podkreślić, że poziom techniczny kapitana Nemo był świadomie utrzymany przez Verne'a w granicach stosunkowo łatwych do osiągnięcia; nasze czasy granicę tę niewątpliwie przekroczyły. Verne chciał po prostu wyrazić przekonanie swych czasów, że maluczko-maluczko, po jeszcze kilku wynalazkach, po jeszcze pewnej ilości zdobyczy naukowych, ludzkość raz na zawsze wyzbędzie się wszelkich trudności, pokona trapiące ją nieszczęścia, będzie jak owa postać na obłoku, trzymająca w swych wszystko mogących dłoniach szczęśliwą kulę ziemską.

Mimowoli przypomina się genialny wynalazca Geist z *Lalki* Prusa, który również wierzy w przemianę świata skutkiem dokonanego przez siebie wynalazku. Do analogii tej jeszcze wrócimy.

## BIADA SAMOTNYM!

Ale nie tylko technika i wiedza warunkują zwycięstwo człowieka, nie tylko wsparta o nie praca decyduje o cywilizacyjnym postępie. Równie ważna jest organizacja pracy, podział jej wedle specjalności i zdolności, przede wszystkim zaś wspólność wysiłku społeczności dążącej solidarnie do jasno określonego celu. Verne bardzo celowo dobrał członków pięcioosobowej społeczności rozbitków, którą uznał za reprezentanta ludzkości. Na jej czele stoi Cyrus Smith, inżynier i uczony, który w zakresie techniki posiada całość teoretycznej wiedzy swoich czasów, a zarazem umie ją zrealizować i wykorzystać praktycznie. „Był jednym z tych inżynierów, którzy zaczynają swą pracę od młota i kilofa, podobnie jak niektórzy generałowie rozpoczynają swą karierę od zwykłego żołnierza. Dlatego też posiadał nie tylko wybitną wiedzę, ale i niezwykle sprawne ręce... W najwyższym stopniu odpowiadał trzem warunkom, których połączenie stanowi o dzielności człowieka: posiadał sprawność umysłu i ciała, gwałtowność pragnień, siłę woli... Był

także uosobieniem odwagi". W małej społeczności tajemniczej wyspy stanowił mózg i kierownictwo całości, jego władzy wszyscy dobrowolnie się podporządkowywali, uznając jego wiedzę i charakter. Tylko poddanie się tego rodzaju kierownictwu mogło wyspiarskiej społeczności zapewnić szczęście, bezpieczeństwo i dobrobyt — wszelkie próby zbuntowania się nie miałyby w ogóle sensu, gdyż musiałyby społeczność doprowadzić do katastrofy, co rozumieli wszyscy, więc dla własnego dobra słuchali Cyrusa Smitha, nawet jeśli nie podzielali jego poglądów. Tę myśl technokratycznego ustroju społeczeństwa rozwija Verne w swej powieści z tak żelazną konsekwencją, że można ją niewątpliwie określić jako ustrojową wizję przyszłości świata.

Drugim przedstawicielem intelektu jest dziennikarz, Gedeon Spilett. Nie posiadał on rozległej wiedzy teoretycznej, natomiast wszędzie był i wszystko widział, „nauczył się wszystkiego, aby umieć pisać o wszystkim", toteż „mógł zarówno głową, jak i ręką wydatnie się przyczynić do zagospodarowania wyspy". Służy on autorowi do załatania dziur w wykształceniu kierownictwa wyspy, jeżeli wiedza Cyrusa Smitha nie wystarcza, jak np. w zakresie umiejętności medycznych, które Spilett wprawdzie po dyletancku, ale wystarczająco do potrzeb opanował.

Trzeci członek tego małego światka, Harbert, reprezentuje młode pokolenie. Posiada zapał, dobre chęci, pęd do wiedzy, ciągle się uczy od swych towarzyszy; gdy w podrzuconej przez kapitana Nemo skrzyni z brakującymi kolonistom przedmiotami znalazły się także książki, „Harbert omal nie oszalał ze szczęścia", wertował też je w każdej wolnej chwili. Posiadał gruntowną wiedzę przyrodniczą, rozpoznawał wszelkie rośliny i zwierzęta i wiedza ta uzupełniała techniczne umiejętności Smitha i ogólne Spiletta. Cyrus Smith widział w nim swego następcę i do tej roli go przygotowywał. „Gdy mnie nie stanie, on mnie zastąpi" — myślał, układając dalsze plany rozwoju wyspiarskiej cywilizacji.

Wszyscy trzej nie uchylali się od pracy fizycznej — konieczność udziału człowieka również w pracy rąk to jeden z kanonów Verne'a o wszechstronnym rozwoju ludzkiej osobowości. Ale rzecz jasna w społeczeństwie istnieją — i muszą istnieć — ludzie pracy wyłącznie fizycznej, którym zresztą Verne nie ujmuje inteligencji, posiadają oni jedynie mniejszą wiedzę i dlatego muszą pracować pod kierunkiem specjalistów. Nie są jednak mniej wartościowymi członkami społeczności, aczkolwiek ich świadomość jest niepełna, a naiwność ich sądów może budzić w nas wyrozumiały uśmiech. Natomiast obowiązuje ich zdrowy rozsądek, a także zalety charakteru — wystarczy więc, jeżeli wiedzę posiada technokratyczne kierownictwo. Tę część ludzkości reprezentują w powieści mary-

narz Penkroff i uwolniony przez Cyrusa z niewoli murzyn Nab, „uosobienie wierności, zręczny, inteligentny, niezmordowany i silny, o żelaznym wprost zdrowiu, znający się na robocie kowalskiej". Penkroff zaś, wcielenie zdrowego sensu, humoru i zapału, odpowiedzialny i szalenie odważny, „jako marynarz przemierzył wszystkie oceany, był cieślą w stoczni brooklińskiej, pomocnikiem kamieniarza na robotach rządowych, a podczas urlopów pracował jako ogrodnik i hodowca, podobnie jak każdy człowiek morza umiał robić wszystko". Czyli że obaj z Nabem wprawdzie mniej wiedzą, ale dużo umieją, i np. na statku Penkroff jest kapitanem, zaś Cyrus Smith zwykłym członkiem załogi, przekazując Penkroffowi swą władzę kierownika jako specjaliście, którego kwalifikacje w tym wypadku są większe niż jego własne.

Taka była mała społeczność wyspy tajemniczej i tak rysował się Verne'owi idealny obraz postępowej ludzkości. Charakterystyczne, że Verne nie wprowadził do niej żadnego humanisty, nikt z rozbitków nie przejawiał choćby ubocznych zainteresowań humanistycznych. Nie jest to bynajmniej przypadek lub przeoczenie: do wszechstronnego rozwoju człowieka, dla jego szczęścia i poznania tajemnicy życia humanistyka nie jest konieczna. Najwyższą wartość świata stanowi nieustanny postęp cywilizacyjny — i człowiek najbardziej rozwija się wewnętrznie, jeżeli całym sobą, całą swoją osobowością służy właśnie owemu postępowi. Toteż wedle Verne'a koloniści tajemniczej wyspy byli ludźmi „w najpiękniejszym znaczeniu tego słowa". Ale byli nimi dlatego, że stanowili zwartą i harmonijną społeczność i że wszystkie zasoby swego umysłu i ciała oddali realizacji wspólnych celów.

Żeby swą myśl ukazać jeszcze jaśniej, Verne wprowadza do powieści dwie postaci — obie na swój sposób wybitne — ale wyrwane z uszlachetniającego wpływu społeczności. Pierwszą z nich jest Ayerton, dawny opryszek, który został wysadzony samotnie na sąsiedniej bezludnej wyspie Tabor na przeciąg kilkunastu lat, co miało stanowić karę za jego dawniejsze zbrodnie (dzieje Ayertona opowiedziane zostały w drugiej części trylogii — w *Dzieciach kapitana Granta*). Samotność, praca oraz Biblia miały w intencji wymierzających karę uzdrowić moralnie zatwardziałego zbrodniarza. Istotnie w pierwszych latach wygnania skutek wydawał się pozytywny: Ayerton odczuwa wyrzuty sumienia, postanawia się poprawić i kiedy nadejdzie kres jego pokuty, wsiąść na uwalniający go z wygnania okręt jako człowiek godny żyć wśród uczciwych ludzi. Toteż pracuje, zagłębia się w Biblię, wewnętrznie się przemienia. Ale brakuje mu najważniejszego czynnika, który mógłby go uzdrowić: społeczności. Pozostawiony samemu sobie powoli dziczeje, przestaje pracować (bo praca jego nie

ma na wyspie Tabor celów cywilizacyjno-społecznych), gdy go wreszcie po dwunastu latach wygnania odnajdują koloniści z wyspy tajemniczej, jest to już dzikie zwierzę: żyje nagi wśród drzew, nie używa narzędzi ani ognia, żywi się surowym mięsem, które rozdziera gołymi rękami, niby jaguar rzuca się na Harberta, zapewne by go zabić i pożreć. Na jego przykładzie Verne odbywa jakby powrotną drogę rozwoju — od cywilizacji do dziczy, od człowieka do małpy. Po przeniesieniu na tajemniczą wyspę współżycie ze społecznością i praca dla niej powoli doprowadzają dzikusa z powrotem do cywilizowanego stanu. Lecz Ayerton nie czuje się godny, by być bez żadnej zasługi członkiem owej idealnej społeczności. Żeby odkupić dawne swe zbrodnie, decyduje się wysadzić wraz ze sobą okręt zagrażających wyspie piratów, dawnych swoich wspólników i towarzyszy, którym ongiś przewodził; ocalenie — choćby za cenę życia — społeczności, która go przygarnęła, a także jej cywilizacyjnego dorobku uważa za swój obowiązek. Zamach się nie udaje, Ayerton uchodzi z życiem, ale poświęcenie się dla dobra wspólnoty tworzy zeń pełnego człowieka — daje mu w życiu cel i sens egzystencji.

Lecz przykład Ayertona może nie jest dość wyrazisty — zamazuje go zbrodnicza przeszłość byłego kwatermistrza „Brytanii". Czy gdyby nie owa przeszłość proces byłby ten sam? Cyrus Smith, który jest bez wątpienia wyrazicielem poglądów autora, powiada: „Kto wie, co mogłoby się stać po wieloletniej samotności z tym wśród nas, który by przeżył swych towarzyszy? Biada samotnemu, przyjaciele! Niewątpliwie samotność pozbawiła go zmysłów."

I Verne — jakby pragnąc rozwiać wszelkie wątpliwości — ukazuje nam człowieka wybitnego, szlachetnego, wręcz genialnego, który skutkiem przebytych nieszczęść d o b r o w o l n i e wyobcował się ze społeczeństwa, a mimo to również nie uniknął niszczących skutków samotności. Jest nim tajemniczy opiekun wyspy, ten, którego Penkroff wyobrażał sobie jako trzymającego w dłoniach kulę ziemską Boga Ojca, bezimienny kapitan Nemo.

I oto on sam kreśli swoją historię. Był synem radży niepodległego wówczas księstwa indyjskiego Bundelkundu i bratankiem narodowego bohatera Indii Tippo-Sahiba. Książę Dakkar „niezwykle uzdolniony, człowiek wielkiego serca i światłego umysłu, kształcił się wszechstronnie zarówno w naukach ścisłych, jak w literaturze i sztuce, i osiągnął wspaniałe wyniki... Został artystą głęboko odczuwającym sztukę, uczonym, który poruszał się swobodnie po niebosiężnych wyżynach wiedzy, i mężem stanu wychowanym na dworach europejskich." Lecz przede wszystkim był patriotą indyjskim, marzącym o wyzwoleniu spod panowania angielskiego swej ojczyzny. W r. 1857 wybuchło za jego przyczyną powstanie

sipajów, które omal nie pozbawiło Anglików ich panowania nad Indiami. Ale powstanie zostało stłumione, nadzieja wyzwolenia stracona, rodzina księcia Dakkara wymordowana, przyjaciele zginęli. Rozgoryczony książę Dakkar, genialny wynalazca i konstruktor, buduje wspaniały podwodny okręt „Nautilusa" i z garstką wiernych bojowników o wolność na zawsze zanurza się w morzu, ucieka od ludzi, ich spraw i niesprawiedliwości. Jedynym kontaktem z ziemią było wspieranie wyławianym z dna mórz złotem, walk o niepodległość narodów pozostających w ucisku, a także... zatopienie angielskiej fregaty wojennej. Książę Dakkar sądził, że w głębi oceanów znalazł wolność.

Ale oderwanie się od społeczeństwa, od ludzi, nie jest wolnością. Jego towarzysze po jednemu wymarli i dobrowolny wygnaniec został na swoim „Nautilusie" samotny. Człowiekowi tej miary i pokroju nie groziło zdziczenie w rodzaju Ayertona, cofnięcie się do poziomu małpoluda. Ale stał się zgorzkniałym mizantropem, zżeranym przez melancholię, głęboko nieszczęśliwym, nikomu niepotrzebnym. Uratowało go częściowe zetknięcie się w ostatnich paru latach życia ze społecznością kolonistów wyspy. Wciąż ukrywając się starannie pomagał im, brał skryty udział w ich pracach i zamierzeniach, podpatrywał i podsłuchiwał ich w Granitowym Pałacu — i niepostrzeżenie włączył się w jakimś stopniu we wspólne z nimi życie. „Czując zaś — opowiada Verne — że serce żywiej mu zaczęło bić, gdy w obliczu śmierci wyzbył się swojej niechęci do świata" wezwał kolonistów do siebie. Wezwał, by przekazać im te słowa: „Samotność, odosobnienie — to smutne rzeczy, przewyższające siły ludzkie... Ja umieram dlatego, ponieważ uwierzyłem, że można żyć w samotności!... Musicie zrobić wszystko, aby opuścić wyspę Lincolna i powrócić na ziemię rodzinną..."

Robinson Cruzoe również pragnął powrócić do Anglii, ale przyczyny jego pragnień i ich motywacja były całkiem odmienne. Była to zwykła tęsknota do towarzystwa ludzkiego, tęsknota, która stworzyła sielankę z Piętaszkiem. Ale nie był to warunek *sine qua non* rozwoju jego człowieczeństwa. Odwrotnie: z łobuza i ladaco w rodzicielskim domu, z awanturnika i egoisty w Brazylii dopiero na wyspie bezludnej przekształcił się w pełnego człowieka. Przy nadarzającej się okazji wraca do społeczeństwa ludzkiego, ale wraca po to, by korzystać ze swego dorobku — moralnego, zdobytego na wyspie, i materialnego, zdobytego na poprzednich spekulacjach. Defoe stara się wykazać, jak wiele Robinson wygrał dzięki długoletniemu zdaniu się na własne tylko siły na bezludziu. Natomiast obaj Robinsonowie Verne'a przegrywają swoją samotność, wyspa bezludna dla obu stała się bezapelacyjną klęską. Obu uratowała społeczność — Ayertona całkowicie, bo wszystko z sie-

bie jej oddał, kapitana Nemo tylko częściowo, ratując go jedynie od ostatecznej rozpaczy na łożu śmierci. Ewolucja poglądów w ciągu półtora wieku — uderzająca!

## TRZY HASŁA WIELKIEJ REWOLUCJI

Społeczne ideały Verne'a odpisane zostały ze sztandarów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która wytyczyła drogi XIX wiekowi. Mówiliśmy już, że Wielką Rewolucję i amerykańską deklarację niepodległości należy uważać za początkowe daty XIX wieku, by zakończyć go rokiem 1914, czyli wybuchem pierwszej wojny światowej — tego straszliwego kryzysu, który wstrząsnął podstawami budowanymi przez wiek XIX świata; rewolucja rosyjska 1917 r. była widomym znakiem załamywania się starego porządku. Wyraźną cezurę wewnętrzną, dzielącą wiek XIX na dwa podokresy, stanowi rok 1848, Wiosna Ludów, wielka próba realizacji nowych podówczas ideałów, płynąca z wiary, że pod ich sztandarami zapanuje dobrobyt, szczęście i niekończący się postęp ludzkości. Utożsamiano go z mieszczańską demokracją liberalną — świetnie ukazał owe nadzieje Tomasz Mann w *Czarodziejskiej górze* kapitalnym skrótem, kiedy to przedstawiciel mieszczańskiego liberalizmu, Settembrini, opowiada o swoim dziadku, porównującym sześć dni rewolucji lipcowej 1830 r. do sześciu dni stworzenia świata. O ile w pierwszej połowie wieku przyświecały narodom europejskim przede wszystkim hasła Rewolucji Francuskiej, o tyle w drugiej — zwycięskie mieszczaństwo usiłowało już pozytywnie konstruować świat w oparciu o nauki przyrodnicze i wynalazki techniczne, kładło podwaliny pod nowoczesny kapitalizm, równocześnie zaś zaczynały dochodzić do głosu, zdobywać świadomość i organizację polityczną szerokie masy robotnicze, tworząc jednocześnie przeciwstawiającą się mieszczaństwu swoją własną, klasową ideologię rewolucji społeczno-gospodarczej.

Rzecz jasna, że charakterystyka powyższa stanowi ogromne uproszczenie. Epok dziejowych nie da się ostro od siebie odgraniczyć, zachodzą one jedna na drugą, szczątkowe relikty, a nieraz żywe jeszcze struktury społeczne istnieją w epokach następnych i odwrotnie — nie tylko zapowiedzi, lecz początki realizacji i prekursorskie wyznaczenie dalekich dróg przyszłości zjawiają się zwykle o wiele wcześniej, niż jakiekolwiek daty graniczne pozwolą je uchwycić, żadna epoka nie wyskakuje z próżni, toteż wszelkie nazbyt ścisłe periodyzacje historyczne zawsze mogą być kwestionowane. A jednak — niekiedy słusznie, czasem mylnie — wytwarzamy sobie pojęcia poszczególnych epok, takie jak okres antyku, renesans czy oświecenie, i podobnie jak każde zjawisko historyczne

musimy chociaż w przybliżeniu czy umownie jakoś umiejscowić w czasie, ująć w chronologiczne ramy, próbujemy je charakteryzować na podstawie wybranych cech dominujących, a dla danej epoki charakterystycznych — inaczej w nieuporządkowanym gąszczu ciągle zmiennego stawania się historycznego zgubilibyśmy się bez ratunku. Nasza analiza obecna jest jedną z prób zarysowania tego rodzaju obrazu panujących w pewnym okresie dominant pojęciowych. Verne — ów genialny wizjoner przyszłości — jest nieodrodnym synem swojego wieku, podziela jego przekonania i dążenia, również jego pomyłki i złudzenia, razem ze swoją współczesnością cierpi w wielu sprawach na swoisty daltonizm. Nie będziemy tu wchodzili w sprawę, o ile owe złudzenia czy nawet daltonizm były zawinione.

Dotyczy to niewątpliwie Verne'owskiego pojmowania wolności. Wolność człowieka jest fundamentem jego osobowości, dla wolności powinien człowiek wszystko poświęcić, nawet życie. Znowu Verne wybiera nie przypadkowo okoliczności, w jakich jego rozbitkowie znaleźli się na wyspie, gdzie mają stworzyć ideał społecznego bytowania. Uciekli oni balonem z niewoli w Richmondzie, gdzie w czasie wojny secesyjnej — wedle Verne'a wojny o wolność niewolników — zostali uwięzieni lub tylko zatrzymani i skąd za wszelką cenę pragnęli się wyrwać. Toteż nie zawahali się ani chwili zaryzykować życiem dla natychmiastowego odzyskania wolności. Ale nie tylko wolność zewnętrzna konieczna jest dla rozwoju człowieka. Przede wszystkim chodzi o wolność myśli, nie skrępowanej żadnymi nakazami i zakazami, przesądami czy uprzedzeniami. Ta cecha wolnego, poznającego umysłu ludzkiego ujawnia się w pierwszym rzędzie wobec tajemniczej opieki kapitana Nemo. Tajemnica i wyświadczone dobrodziejstwa upokarzają rozbitków. Cyrus Smith, „nawykły do poruszania się w sferze prawdy naukowej, nie mógł sobie darować, że pozwala się wciągnąć w sferę spraw nieuchwytnych, niemal nadprzyrodzonych". Ale nie tylko Cyrus Smith nad tym cierpiał, podobnie czuli się jego towarzysze. Nawet naiwny, zapalny Penkroff „chodził zatroskany. Wyspę, którą uważał za swoją, musiał dzielić z tajemniczym współwłaścicielem i w dodatku *był mu, chcąc czy nie chcąc podporządkowany.*" Jego pełna, nieograniczona wolność na zagubionej wyspie Pacyfiku, zdawałoby się przez nikogo nie krępowana, została (pamiętajmy, że w sposób bardzo dla kolonistów korzystny) ograniczona — oto co dręczy imć pana Penkroffa. Ideał niczym nie skrępowanej wolności jednostki wybija Verne w swej powieści nieustannie jako konieczny warunek szczęścia, pomyślności i rozwoju.

Prawo do wolności jest nieograniczone, należy się każdemu człowiekowi na całej kuli ziemskiej. Dlatego koloniści swojej uko-

chanej wyspie nadają imię Lincolna, przywódcy wojny o zniesienie niewolnictwa i jedność republiki amerykańskiej. Verne zresztą o każdej walce o niepodległość wyraża się z aprobatą, a kapitan Nemo znajduje w jego oczach usprawiedliwienie zarówno swojego aspołecznego odejścia od ludzkości, jak i korsarskich czynów mściciela, ponieważ był bojownikiem o wolność. Sam to określa w swej ostatniej spowiedzi: „Czyniłem sprawiedliwość i miałem prawo tak czynić. Wszędzie robiłem tyle dobrego, ile mogłem — (chodzi o pomoc materialną dla powstańców greckich) — i tyle złego, ile powinienem był robić — (mowa o zatopieniu statku angielskiego). — Sprawiedliwość nie polega wyłącznie na wybaczaniu."

Ale Verne był zbyt wiernym synem swojego czasu, by potrafił się całkowicie uwolnić od jego uwarunkowań. Konsekwentnie z wyznawanymi ideałami powinien by potępić kolonializm — tak odważny i bezkompromisowy pisarz nie zawahałby się tego uczynić. Ale w okresie, kiedy system kolonialny stał u szczytu, Verne uważał, że niesie on całemu światu postęp cywilizacyjny. I oto stanął wobec dramatycznej alternatywy, ostrego konfliktu ideologicznego, a dla zrozumienia jego dziewiętnastowiecznej mentalności niezmiernie ważne jest skonstatowanie, czy pisarz z tego istotnego konfliktu potrafi się wywikłać. Okazało się, że nie potrafi. Było już bardzo wiele, że najgenialniejszego swego inżyniera zrobił Hindusem — ale Hindusem wykształconym w Europie i posiadającym europejską kulturę; zapewne z tych względów w wypadku księcia Dakkara Verne podkreśla także jego humanistyczne wykształcenie. Charakterystyczne jest, że wspaniały salon „Nautilusa" pełen jest dzieł sztuki europejskiej; wielkości i głębi sztuki hinduskiej Verne nie dostrzegał i nie rozumiał. Dla ludów kolonialnych zostaje więc tylko wybór: albo europejska cywilizacja, albo najgłębszy upadek. O buncie sipajów tak powiada: „Jeszcze tym razem prawo — (oczywiście prawo do wolności) — zostało zwyciężone przez siłę. Jednakże — dodaje — cywilizacja nie cofa się nigdy i zda się, że stwarza prawa zależne od konieczności. Sipaje zostali pokonani, a kraj dawnych radżów wpadł w jeszcze większą niewolę Anglików." Toteż na spowiedź księcia Dakkara przedstawiciel nowożytnej cywilizacji technicznej i niewątpliwy *porte-parole* autora, inżynier Cyrus Smith, taki wydaje wyrok: „Kapitanie, popełnił pan błąd polegający na wierze, że można wskrzesić przeszłość, i walczył pan przeciwko nieuchronnemu postępowi. Jest to jeden z tych błędów, który wywołuje zachwyt jednych, potępienie innych. Jeśli ktoś myli się co do intencji, biorąc ją za dobrą, można go zwalczać, nie przestając go szanować. Pana błąd należy do tych, które nie prze-

kreślają podziwu, imię pana może się nie obawiać sądu historii, gdyż kocha ona bohaterskie szaleństwa, potępiając jednocześnie ich wyniki."

Mówi się wiele o wizjonerstwie Verne'a w zakresie techniki i naukowej wynalazczości naszego wieku. Czy jednak nie jest jeszcze bardziej zdumiewająca przepowiednia o ograniczeniu nawet wolności na rzeczy cywilizacji i postępu? Pisząc swoją „Utopię" autor sformułował w niej straszne zdanie o stwarzaniu przez cywilizację praw zależnie od konieczności. W swoim czasie bronił tym zdaniem systemu kolonialnego, nie zdając sobie sprawy, że system ten za sto lat legnie w gruzach. A jednak nie ustało i nie ustaje wciąż zagrożenie wolności w łonie cywilizacji, która stwarza prawa zależne od konieczności.

Verne nie dostrzegał bowiem wielu zagadnień i sprzeczności społecznych, walk klasowych, antynomii kapitału i pracy, alienacji jednostki w nowoczesnym, wysoce zorganizowanym społeczeństwie, niebezpieczeństw skrajnego nacjonalizmu, z którego miał się narodzić faszyzm, niebezpieczeństw totalitarnych, ekspansji imperialistycznej poszczególnych państw i narodów, możliwości przekształcenia się cywilizowanego świata w społeczeństwo termitów. Tego wszystkiego nie widział lub nie chciał widzieć. Równość i braterstwo miało się w świecie narodzić jako konieczny wynik oświeconej wolności. Technokracja — wedle Verne'a — to rządy nie klasy, ale funkcji cywilizacyjnej — i na tym polega błąd idealistów technicznych. Humanizm bowiem jest nie tylko skutkiem oświeconego umysłu, lecz dzieje się raczej odwrotnie: oświecenie umysłu uwarunkowane jest przyjęciem ogólniejszej humanistycznej hierarchii wartości — inaczej nie spotykalibyśmy w życiu cywilizowanych barbarzyńców aż do tak nieludzkich wynaturzeń, jakie zaprezentował nam hitleryzm. Rzecz jasna, że pomiędzy ogólną postawą humanistyczną a prawdziwie „oświeconym umysłem" zachodzi — mówiąc językiem cybernetyków — sprzężenie zwrotne, wzajemne uwarunkowanie, nieustannie się korygujące i posiadające własny dialektyczny rozwój. Jednakże nie sposób tego zagadnienia rozwiązać bez jakiegoś nadrzędnego punktu odniesienia, bez nadrzędnej koncepcji człowieka, jego celów, sensu jego istnienia, jego praw i obowiązków. Ale tu już wchodzimy w zagadnienie etyki, filozofii i religii.

## SOKRATES, ROUSSEAU I BÓSTWO POSTĘPU

Żeby czynić dobro i być dobrym wystarczy je poznać. Wiedza nie tylko ukazuje słuszną drogę postępowania, lecz warunkuje wolę. Verne ukazuje przykład tej tezy na człowieku, który opa-

nował „całokształt wiedzy" współczesnej — jest nim inżynier Cyrus Smith. Jego mniej wykształceni towarzysze niekiedy błądzą. Ale wystarczy pouczenie — poparte autorytetem przywódcy, by odnaleźli właściwą drogę i chcieli nią kroczyć.

To bardzo stara koncepcja — pierwszy ją sformułował Sokrates: znać dobro = być dobrym. Od Sokratesa zasada ta ciągle się przewija wśród myślicieli, bardzo wybitnie występuje u filozofów Oświecenia. U podstaw jej leży wiara w zasadniczą dobroć natury ludzkiej. Rousseau narzucił ją przekonaniu współczesnych i przekazał jako powszechny pewnik wiekowi następnemu. Oczywiście wiek XIX nie przyjął bezkrytycznie tej najbardziej optymistycznej filozofii, jaką ludzkość wydała. Przeglądając pisma pisarzy i myślicieli spotykamy się z poglądami wręcz odwrotnymi. Niech starczy parę przykładów. W 1808 r. ukazuje się pierwsza część *Fausta* Goethego, w 1819 jakby antyteza sokratyczno-roussowskiego obrazu świata i człowieka — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, skrajnie pesymistyczna koncepcja istnienia Schopenhauera, w 1867 — a więc w trzy lata przed pierwszą częścią *Wyspy tajemniczej* — *Zbrodnia i kara* Dostojewskiego. Przykłady w tym tak bogatym wieku można by oczywiście mnożyć, niechaj nam starczą wymienione. Jednakże trzeba stwierdzić, że dzieła literackie, a tym bardziej filozoficzne bardzo wolno zmieniają powszechną mentalność, ową jakąś niedoformowaną, ale żywą i wyznaczającą bieg dziejów przeciętność poglądów, zanim okoliczności życia społecznego nie stworzą nowego układu, zmieniającego dawniej wyznawane ideały i wiarę; dopiero jeśli tego rodzaju procesy istotnie zmieniają się w rzeczywistość, izolowane do niedawna, a wybiegające naprzód poglądy, stają się własnością ogółu, monetą nieomal obiegową, czasem wręcz modą i truizmem. Tak np. literatura zachodnio-europejska podjęła dualistyczną wizję Dostojewskiego, ale dopiero... po pierwszej wojnie światowej, a rozwinęła ją po drugiej.

Verne nic nie wie — czy nie chce wiedzieć — o złożoności duszy ludzkiej. Oczywiście nie może zamykać oczu na istniejące zło, na zbrodnię i aspołeczne nastawienie wielu ludzi. Lecz jaka jest przyczyna tego rodzaju zła? Odpowiedź wypada dziwnie prosto: zwyrodnienie. Zwyrodnienie następuje skutkiem wyboru egoistycznych celów i wejścia w konflikt z prawami rządzącymi cywilizacją. Ludzi złych cechuje nienawiść do cywilizacji, piraci na wyspie tajemniczej dokonują bezmyślnych aktów niszczenia, niekiedy nawet wbrew własnym interesom, siejąc spustoszenie i pożogę, „wyłącznie dla przyjemności robienia zła". Tymczasem wedle Verne'a cywilizacja i zło wykluczają się wzajemnie, toteż nie istnieje cywilizowany zły człowiek, jest to sprzeczność wewnętrzna. Ludzie źli mogliby być uratowani, gdyby można ich było włączyć w śro-

dowisko społeczne i skłonić do pracy dla cywilizacji. Tak się stało z Ayertonem. Gdy jednak nie da się tego przeprowadzić, należy ich wyniszczyć „jak dzikie zwierzęta". Cyrus Smith raz jeden się pomylił: decydując się na humanitaryzm wobec zwyrodniałych piratów, na zostawienie im szansy poprawy. Zdrowy rozsądek Penkroffa (który zresztą nie ufał także w poprawę Ayertona) mówił mu wyraźnie, że ludzi, którzy zdradzili dobro w ludzkiej naturze, wybrali zbrodnię, stoczyli się na dno występku, nic już poprawić nie zdoła. Cyrus Smith przyznaje mu rację: należało od razu wytrzebić ich bez litości. Przypomina się tyrada Geista w *Lalce* Prusa. „Tak zwana ludzkość — tłumaczył Geist Wokulskiemu — mniej więcej na dziesięć tysięcy wołów, baranów, tygrysów i gadów, mających człowiecze formy, posiada ledwie jednego prawdziwego człowieka. Tak było zawsze, nawet w epoce krzemiennej. Na taką ludzkość w biegu wieków spadały rozmaite wynalazki. Brąz, żelazo, proch, igła magnesowa, druk, machiny parowe i telegrafy elektryczne dostawały się bez żadnego wyboru w ręce geniuszów i zbrodniarzy... A jaki tego rezultat?... Oto ten, że głupota i występek dostając coraz potężniejsze narzędzia mnożyły się i umacniały, zamiast stopniowo ginąć. Ja — ciągnął dalej Geist — nie chcę powtarzać tego błędu i jeżeli znajdę ostatecznie metal lżejszy od powietrza, oddam go tylko prawdziwym ludziom. Niech oni raz zaopatrzą się w broń na swój wyłączny użytek; niechaj ich rasa mnoży się i rośnie w potęgę, a zwierzęta i potwory w ludzkiej postaci niechaj zwolna wyginą. Jeżeli Anglicy mieli prawo wypędzić wilków ze swej wyspy, istotny człowiek ma prawo wypędzić z ziemi przynajmniej tygrysy ucharakteryzowane na ludzi..."

Wiemy, że autor *Lalki* nie podzielał owych poglądów. Ale je odnotował i włożył w usta genialnego wynalazcy swojego wieku. Cyrus Smith na pewno zgodziłby się z Geistem — zbieżność bynajmniej nie przypadkowa! Skoro bowiem nadrzędną wartością, wobec której nawet jednostka ludzka traci swe prawa, jest postęp cywilizacji, humanitaryzm powinien być ograniczony tylko do jej sług, czyli do „dobrych".

Oto struktura filozoficzno-moralna tego świata, który opisał Verne i która zyskała mu powszechną popularność, co więcej: zakwalifikowała jego książki jako podstawową lekturę wychowawczą dla młodzieży.

W szczytowym momencie wieku XIX struktura ta, oparta na wierze w dobro natury ludzkiej i w nieustanny jej rozwój współzależny z niekończącym się postępem cywilizacyjnym, odpowiadała optymizmowi tej dumnej ze swych niewątpliwych osiągnięć epoki, dając ludziom ówczesnym poczucie stabilizacji i bezpieczeństwa. Genialną analizę tej postawy przeprowadził dla czasów wiktoriań-

skich w Anglii Galsworthy w *Sadze rodu Forsytów*. Posiadacze reprezentują w niej klasę, dla których stabilizacja i pewność ważniejsza jest od postępu, w którym wietrzą jakiś powiew awanturnictwa. A jednak właśnie posiadacze dawali bazę materialną badaniom naukowym i technicznym, a jednocześnie wykorzystywali je dla zwiększenia swego posiadania i ugruntowania jego stabilizacji. „Utopia" Verne'a, choć podkreśla moment stałości i bezpieczeństwa, stara się wykazać czytelnikowi, że możliwe są one tylko dzięki nieustannemu postępowi, gdyż właśnie postęp cywilizacyjny stanowi najlepszą gwarancję stabilizacji społecznej. W ostatecznym więc rezultacie można zaryzykować twierdzenie, że program Verne'a jest w pierwszym rzędzie programem ustrojowym — jest to społeczny solidaryzm pod kierownictwem technokratów.

## BÓG I NATURA

Jak widzimy, Verne ukazał w swojej „Utopii" najważniejsze zagadnienia ludzkiego bytowania na ziemi, dzieje cywilizacji oraz ideał technokratycznego ustroju społecznego, w którym pracują ludzie mądrzy i dobrzy, uzyskujący pełne zadowolenie i szczęście. Jak się przedstawia Verne'owi cel ostateczny, ku któremu człowiek i ludzkość zdąża, jaka jest metafizyczna struktura Vernowskiego idealnego świata?

Na to pytanie nie łatwo jest odpowiedzieć i sądzę, że w tej niejasności Verne również jest zgodny z zasadniczym nurtem myślowym swojego wieku. Na pewno nie można nazwać go ateistą. Koloniści wyspy Lincolna, zarówno ci wykształceni, jak niewykształceni uznają istnienie Boga. Dziękują mu za ocalenie i osiągnięte wyniki swej pracy, bardzo często mówią o Opatrzności, choć nie zanoszą do niej próśb, modlą się za spokój duszy kapitana Nemo, którego czyny „osądzić może tylko Bóg", jak stwierdza Cyrus Smith. Jednakże sprawa transcendecji Boga nie przedstawia się w powieści jasno, a na pewno świat w oczach Verne'a nie posiada metafizycznych perspektyw: widziany jest zarówno w swej strukturze jak wartościach oraz celach jedynie wedle kryteriów nauk przyrodniczych. Jest bardzo trudno stworzyć sobie dokładniejsze pojęcie o typie religijności w społeczeństwie Verne'a. Wydaje się, że jest to jakaś wypadkowa deizmu z panteizmem, a także kult Istoty Rozumnej wedle pojęć z okresu Wielkiej Rewolucji.

Charakterystyczne jest, że w ocenie i motywacji własnego postępowania kryteria religijne nie grają widocznej roli. System wartości jest właściwie pragmatyczno-naturalistyczny i nie potrzebuje transcendentnego punktu odniesienia: zamyka się sam w sobie.

Toteż niezależnie od uznawania istnienia Boga, powoływania się na Opatrzność, a nawet pełnienia pewnych minimalnych praktyk religijnych, modlenia się, czytania Biblii oraz powstrzymywania się od cięższych prac w wielkie święta, Verne'owska cywilizacja jest całkowicie laicka. Laicka jest moralność oraz systemy wychowawcze, jak wreszcie cele stojące przed jednostką i społeczeństwem. Religia zdaje się być tylko wartością tradycyjną, dodatkiem do istotnego życia, Bóg zaś osądza — jak to widzimy na przykładzie kapitana Nemo — inaczej wartość osobistą jednostek, inaczej zaś ich działanie — przy czym to ostatnie ma istotne znaczenie. W rzeczywistości więc Verne w znacznej mierze deifikuje cywilizację, nadając jej wiele atrybutów Boga.

Z tą niejasnością łączy się też niejasny stosunek do natury. Verne niejednokrotnie przedstawia ją jako wrogi, niszczycielski żywioł, chociażby przedstawiając potworną siłę huraganu na początku powieści, burzącego miasta i topiącego statki; tylko niezwykła moc kapitana Nemo zdołała uratować Cyrusa Smitha z głębin oceanu; morze wdzierając się do Kominów niszczy pierwociny cywilizacyjnego zagospodarowania wyspy, zresztą koloniści wciąż muszą walczyć z wrogimi siłami przyrody. Z drugiej strony natura jest błogosławiona, bo ona daje człowiekowi warunki do życia, przynosi mu bogactwa surowcowe, obfituje w niewyczerpane zasoby energii, umożliwa mu tworzenie cywilizacji. Niekiedy wydaje się jednak, że Verne przypisuje jej działania celowe lub widzi cel w jej istnieniu. Oto do jakich wniosków dochodzi Cyrus Smith opowiadając towarzyszom o mikroskopijnych wymoczkach koralowych: „Niegdyś, w pierwszych okresach powstawania ziemi, przyroda używała ognia do wynoszenia lądów na powierzchnię wody; teraz jednak mikroskopijne żyjątka m a j ą o b o w i ą z e k zastąpienia ognia, którego siła dynamiczna wewnątrz skorupy ziemskiej prawdopodobnie zmalała... Myślę, że po wielu, wielu wiekach, dzięki pracy niezliczonych „pokoleń" wymoczków, Pacyfik zamieni się w obszerny kontynent, na którym zamieszkają przyszłe pokolenia i będą tam z kolei krzewić cywilizację." — „Ale p o c o nowe lądy? — zapytał Harbert. — Wydaje mi się, że powierzchnia zamieszkałych obszarów wystarczy n a p o t r z e b y c z ł o w i e k a. A przecież p r z y r o d a n i c n i e r o b i n a p r ó ż n o." — „N i c n a p r ó ż n o, istotnie — potwierdził inżynier. — Ale oto jak można sobie wytłumaczyć w przyszłości potrzebę powstawania nowych lądów i to właśnie w strefie tropikalnej, w której znajdują się wyspy pochodzenia koralowego... Uczeni zgodnie twierdzą, że pewnego dnia nasza planeta się skończy, a właściwie że nie będzie się mogło na niej rozwijać życie zwierzęce i roślinne wskutek znacznego ochłodzenia. Strefy umiar-

kowane w jakiejś bardzo odległej epoce nie będą się nadawały do zamieszkania, jak obecnie okolice podbiegunowe. A zatem zarówno ludzie jak zwierzęta przeniosą się na szerokości geograficzne bardziej poddane działaniu słońca. Flora cofnie się na równik równocześnie z fauną. Najgęściej zaludnionymi kontynentami staną się Ameryka Południowa i Afryka, Lapończycy i Samojedzi znajdą się nad Morzem Śródziemnym... Skąd wiemy, że w tym okresie ziemie znajdujące się nad równikiem nie okażą się zbyt szczupłe, ażeby pomieścić, wyżywić całą ludzkość. Dlaczegóż by więc przewidująca przyroda nie miała już teraz zakładać przy równiku podwalin nowego kontynentu?... Potem z kolei nowe lądy staną się nie zamieszkałe; ciepło skończy się, jak ciepło ciała, z którego uleci dusza, i życie zniknie z ziemi, jeżeli nie na zawsze, to przynajmniej na pewien okres. I może wtedy nasza planeta odpocznie, może odnowi się w czasie snu i odżyje kiedyś w lepszych warunkach! Ale to jest wszystko sprawą Stwórcy, przyjaciele..." — „Drogi Cyrusie — odezwał się Gedeon Spilett — twoje teorie są dla mnie proroctwem, które niewątpliwie spełni się kiedyś." — „To jest tajemnica Boga" — odparł inżynier.

Czy „przewidująca przyroda" jest kierowana przez Opatrzność, czy też sama posiada atrybuty Opatrzności, tego już z dzieła Verne'a odczytać się nie da.

Kończąc omówienie tej tak charakterystycznej dla swoich czasów książki nie sposób nie wspomnieć jeszcze o jednym incydencie, który — moim zdaniem — również świadczy o wizjonerstwie Verne'a i wbrew dotychczasowym wywodom nasuwa myśl, że jednak przeczucie katastrofy nurtowało w podświadomości ludzi ówczesnych. Oto gdy wreszcie koloniści doprowadzili swą wyspę do rozkwitu, kiedy wszystkie trudności zostały pokonane, a grożące niebezpieczeństwa przezwyciężone, i kiedy koloniści zabrali się do budowy okrętu, który miał zawieść ich do ojczyzny, skąd chcieli oni wrócić z licznymi osadnikami i zrealizować w pełni swoje szczęśliwe społeczeństwo, utopię przemienić w kształt realny, następuje niespodziewana katastrofa. Siły podziemne wyspy ożywają, wulkan wybucha, następują podziemne wstrząsy i zapada się ściana w ciągnącej się pod wyspą olbrzymiej jaskini, gdzie miał swój port kapitan Nemo, morze wlewa się do wewnętrznego krateru, następuje potworny wybuch i cała wyspa wylatuje w powietrze. Cywilizacyjne dzieło kolonistów zostaje zniszczone, oni wprawdzie w sposób zupełnie nieprawdopodobny uchodzą z życiem, ale to już tylko chęć happy-endu, konieczność szczęśliwego zakończenia. Czytelnik jednak owego happy-endu nie odczuwa. Istotnym bowiem bohaterem powieści jest nie piątka kolonistów, nawet nie

kapitan Nemo, lecz sama wyspa i cywilizacyjne dzieło dokonane na niej przez kolonijną społeczność. Tymczasem ono właśnie ulega całkowitej zagładzie. Dla nas, którzy widzieliśmy, jak dawny ustabilizowany świat XIX wieku istotnie wyleciał w powietrze i trzeba go było odbudowywać na nowo, podobnie jak koloniści odbudowywali świat swojej wyspy już na amerykańskim kontynencie, owa kosmiczna katastrofa nosi rzeczywiście znamiona wizyjnego proroctwa. Dla człowieka z czasów Verne'a proroctwo to nie mogło być jasne, nie wiedział on, skąd zagrożenie przyjść może. Nie rozumiał bowiem, że fundamenty jego świata są równie niepewne, jak niepewne były fundamenty wyspy Lincolna, i że w łonie stworzonej przezeń cywilizacji — a także w jego własnej duszy — kryje się możność kryzysu.

Odczytując dzisiaj Vernowską „Utopię" znajdujemy w niej wiele sformułowań, które możemy spotkać jeszcze dzisiaj, i które wcale nie są tak wobec naszych czasów kontrowersyjne, jak to się powszechnie zwykło myśleć: wiek nasz niejedno przejął z ideałów, a także nadziei swojego poprzednika. Nie przejął jednak jego optymizmu, wie dobrze, że ludzkość żyje w stanie zagrożenia, a wspaniały rozkwit jej cywilizacji obok wielu błogosławionych skutków przyniósł takie niebezpieczeństwa, jak „oskalpowanie" ziemi, żeby nawiązać do wstrząsającej książki Antoniny Leńko, jak niebezpieczeństwa nowoczesnego niewolnictwa, jak groźbę ludobójstwa, czego nasze pokolenie było tragicznym świadkiem, jak wreszcie straszliwe niebezpieczeństwo wojny atomowej. Ale też nasza wiedza o sobie samych i o tworzonej przez nas cywilizacji została rozszerzona. Kolonistów z wyspy Lincolna grożąca ich światu katastrofa zupełnie zaskoczyła. Dziś nikt nie ma prawa mówić o możliwości zaskoczenia. Posiadając świadomość zagrożenia, możemy uchylić je i przezwyciężyć. A droga ku przezwyciężeniu jest tylko jedna: przyjęcie za świat i za tworzoną przez nas cywilizację osobistej odpowiedzialności. Odpowiedzialności za taki układ społecznego porządku, żeby nie było w nim praw tworzonych zależnie od konieczności, lecz by „konieczność" wciąż poddawać prawu człowieka do wolności i do rozwoju w nim dobra moralnego. Wtedy nie człowiek będzie służebny wobec cywilizacji, ale cywilizacja służebna wobec człowieka i jego rzeczywistych potrzeb. A tylko w takim ujęciu można mówić o cywilizacji prawdziwie i do głębi humanistycznej.

**Antoni Gołubiew**

ZENON SZPOTAŃSKI

# O DRAMATYCZNOŚCI FILOZOFII

## Część II

NAJDAWNIEJSZĄ metodą myślenia, o jakiej coś wiemy, jest myślenie analogiami [1]. Istotą jego jest sprowadzenie do jedności zjawisk najbardziej różnorodnych — dlatego gdy ono panowało, nie było przepaści między człowiekiem a przyrodą. Z szumu liści i głosu ptaków czerpał człowiek wiedzę, a wiedza ta nie była pojęciowa. Myśl sprowadzająca wszystko do jedności, tam gdzie doszła do stopnia abstrakcyjności pozwalającego nazwać ją filozofią, tworzyła jedynie pojęcie najwyższe, jak hinduskie Atman, któremu żadne inne nie może być przeciwstawione. Nie było więc operowania pojęciami — zaczęło się ono dopiero wtedy, kiedy nauczono się tworzyć pary pojęć przeciwnych sobie.

Pojęcia światła i ciemności, dnia i nocy czerpie człowiek z natury i myśl przeciwstawiająca pary pojęć nie zrywa związku z naturą. „Bóg jest nocą i dniem, zimą i latem, wojną i pokojem, głodem i nasyceniem", pisał Heraklit. Grek, tak samo jak Chińczyk i Pers, całą swoją istotą związany był z przyrodą i tak samo jak oni nie umiał myśleć inaczej jak przeciwstawieniami. Ale gdy dla Persa osią dziejów świata była walka jasności z ciemnością, Ahuramazdy z Arymanem, w Greku mitologia zaszczepiła niechęć do personifikowania absolutnego dobra i absolutnego zła. Toteż tak charakterystyczną dla Grecji była synteza dziejów wszechświata stworzona przez Empedoklesa — wizja walki dwóch sił, z których żadna nie jest bezwzględnie dobra ani bezwzględnie zła — miłości i waśni, łączenia się żywiołów i rozrywania się ich związków, życia rodzinnego i wojny, sielanki i tragedii, Afrodyty i Aresa. Gdy mamy przed sobą przekład dzieła, którego oryginał zaginął, to chcąc

---

1 Artykuł niniejszy jest dalszym ciągiem pracy „O dramatyczności filozofii" („Znak" nr 92/93). Redakcja traktuje wypowiedź Zenona Szpotańskiego jako wyraz stanowiska nie tylko indywidualnego ale bardzo odosobnionego. Niemniej jest to pozycja tak interesująca, że zasługuje naszym zdaniem w pełni na poznanie i dyskusję. (*Przypis redakcji*).

ustrzec się od pomyłki w dociekaniu sensu zbieramy inne przekłady i jeśli je mamy, porównujemy je. Takim tekstem przełożonym przez Empedoklesa na język mitologii jest przeciwstawienie dwóch sił, których grą są dzieje człowieka i wszechświata. W tej samej epoce a na drugim krańcu świata Konfucjusz, różny od Empedoklesa tym, że wyłącznie człowieka biorący za przedmiot swych rozważań, łączącej sile miłości przeciwstawiał rozdzielającą siłę nie waśni a szacunku; gdy zaś wyrażał się inaczej, muzyce przeciwstawiał ceremoniał. Toteż świat Konfucjusza dynamizmu miał mniej, zato cech trwałości więcej, mniej siły wyrazu, a więcej delikatności w rysunku.

Kto zna dramat hiszpański, a umie zauważać pokrewieństwo myśli pod powłoką odmiennego wyrażenia, temu przypomnieć się musi nieustający u hiszpańskich tragików konflikt między namiętnością a refleksją — wściekłą wybuchowością południowców, a kastylijską powagą El Greca a zarazem subtelną dialektyką, siłą wprawiającą w ruch a siłą hamującą. Ale namiętność nie jest miłością a refleksja nie zawsze hamuje, niemal równie często podnieca. Dlatego dramat hiszpański a wraz z nim dramat Hiszpanii, jest dramatem spalania się człowieka. Musimy szukać jeszcze innej analogii. Prawnicy rzymscy siłę łączącą znaleźli w przyzwyczajeniu — *inveterata consuetudo*, to zadawniony zwyczaj. Siła, którą nie przeciwstawili a postawili obok niego, to *opinio necessitatis* — przekonanie o (jego) konieczności. Przez współpracę tych dwóch sił powstaje prawo zwyczajowe. Przekonanie, jako siła z natury swej indywidualna, przeciwstawia się przyzwyczajeniu, przez które działa zbiorowość, jednak tylko w najrzadszych wypadkach nasze przekonania są przeciwieństwem naszych przyzwyczajeń. Dlatego współpraca ich udaje się na ogół i prawo rzymskie ma tę siłę stabilizującą, którą dostrzegli w nim i wykorzystali Justynian i Napoleon.

We wszystkich tych parach pojęć przeciwnych namiętności, miłości czy wdrożeniu woli w jeden określony kierunek przeciwstawia się refleksja. Toż i szacunek jest pochodny od refleksji, a nawet nasze „do tańca i do różańca" jest tylko karykaturą tego wielkiego przeciwstawienia, w którym siłą natury jest tylko pierwsza z dwóch potęg. Toteż styl tych koncepcji określić możemy jako intelektualny. Jedynie u Empedoklesa miłości przeciwstawiona jest siła z nią jednorodna jaką jest waśń. Przeciwieństwo to jest doskonałe, doskonalsze nawet niż Ahuramazdy i Arymana, bo Aryman nie mając prawdziwej, nie skarykaturowanej władzy tworzenia nie jest przeciwnikiem Ahuramazdzie równorzędnym. A gdy i u Persów ponad oboma przeciwnikami unosiło się tajemnicze

i niewyobrażalne bóstwo najwyższe Zerwan Akerene, nieskończony czas — tym bardziej dwójnia Empedoklesa nie może oznaczać rzeczywistego dualizmu. Można by nawet sądzić, że miłość i waśń są u niego w istocie swojej tym samym, tak jak elektryczność dodatnia i ujemna, czy jak podług Heraklita Dionizos i Hades, dzień i noc. U Empedoklesa — w zgodzie, jak się zdaje, z duchem ówczesnego myślenia — ponad miłością i waśnią (równie jak perski Zerwan Akerene czy jak Bóg Heraklita, który jest wojną i pokojem) unosi się niewyobrażalne najwyższe bóstwo Sfajros.

W pojęciu starożytnych, prawdy najwyższe odbijały się w ustroju państwa i działalności jego organów. Widać to już w tym, że liczby członków spartańskiej geruzji czy ateńskich fyl i fratrii — 28 czyli 4×7, 4 i 12 — to liczby święte, które odnajdujemy w pitagorejskiej mistyce liczb. Odbiciem dualizmu cechującego wyobraźnię Greków był ich proces sądowy. Oskarżyciel i oskarżony byli jedynymi siłami działającymi. Meletos i Sokrates wzajemnie zadawali sobie pytania i udzielali na nie odpowiedzi. Sąd orzekał tylko winę lub niewinność. A i po orzeczeniu winy wymiar kary projektowali obaj przeciwnicy, tak, że sędziom pozostawało przychylić się do zdania jednego z nich. W pojedynku tym bronią była wymowa. Nic bardziej dualistycznego niż duch retoryki, gdy strony toczyły walkę. Sąd słuchał i czekał na moment, gdy przyjdzie mu wydać wyrok, milczący i nieruchomy jak bóstwo empedoklesowskie.

Wobec takich wyobrażeń nikogo nie dziwiło, że na czele państwa mogło stać dwóch królów lub dwóch konsulów. I znowu o 'le mniej rzucający się w oczy niż królowie spartańscy był układ władz rozstrzygających spory między nimi i umożliwiających przez to funkcjonowanie rządu.

Kto patrzał na sprawy świata jak na pola gier przez dwóch partnerów prowadzonych, ten musiał pisać ich historię. Dla wyobraźni monistycznej historia była nieważna, nie miały jej Indie, dla dualistycznej była jednym z najcharakterystyczniejszych przejawów kultury. Pojedynki wojenne państw czy słowne ich przedstawicieli zajmują tyleż miejsca w zainteresowaniu Greka, co pojedynki mówców sądowych czy bohaterów tragedii. Nie ma kultury greckiej bez Tukidydesa. Ale jeżeli dzieje świata są także grą dwóch sił przeciwnych sobie, tylko że wiecznych, to są one wojną nie kończącą się nigdy, a w takiej wojnie ten co zwycięża dzisiaj, będzie przegrywał jutro, aby pojutrze znowu być zwycięzcą. Dlatego nic nie fascynowało Greka bardziej niż myśl o Wiecznym Powrocie podobnym do powrotu pór dnia i pór roku. Ten sam rytm co w przyrodzie upatrywał on w dziejach ludzkości i w dziejach całego wszechświata. Na tle tego stylu myślenia zastanawia

trylogia dramatyczna Ajschylosa. Obejmuje ona dzieje rodu, miasta czy bogów, należy więc w niej szukać poglądu na dzieje; jest to zjawisko wyjątkowe w teatrze greckim, konstrukcji jej po Ajschylosie nie podjął nikt. Jedną tylko trylogię mamy dzisiaj, podług niej i tego, co wiemy o innych, koncepcję Ajschylosa możemy zrekonstruować w taki mniej więcej sposób. W pierwszym dramacie popełniona zostaje zbrodnia, Klitajmestra zabija Agamemnona, Ajgiptiadzi wyruszają w pościg za uciekającymi Danaidami, Prometeusz kradnie ogień. W drugim dramacie następuje odwet. Gdyby tu był, jak to się mówi „koniec pieśni", bieg dziejów świata byłby niekończącym się szeregiem zbrodni i odwetów, ale na Ajschylosa działają stare wyobrażenia greckie o oczyszczeniu ze zmazy. Jeżeli zemsta jest przeznaczeniem ścigającym i zbrodniarza i mściciela, to oczyszczenie jest przełamaniem fatalizmu. Na to, aby wywalczyło ono w sobie prawo istnienia w świecie rządzącym się zemstą — bo taki jest punkt wyjścia — w tragedii musi zapaść sąd i to sąd bogów, a jeżeli sąd ludzi, to wyrokujących za natchnieniem bogów — i to jest treścią trzeciego dramatu trylogii. Wyrok wydany przez takich sędziów zmienia oblicze świata. W zakończeniu *Orestei* Erynie z drapieżnych potworów stają się życzliwymi ludziom Eumenidami. I jeżeli w założeniu trylogii jest idea triady — to jest to idea przełamania porządku dualistycznego. Porządek świata, niemożliwy do poruszenia dla siły naturalnej, zostaje przełamany przez porządek wyższy.

Starożytność znała jeszcze inny sposób konstruowania triady — tworzenie pojęcia pośredniego między dwoma pojęciami przeciwnymi sobie. W teorię pojęć pośrednich ducha poezji włożył Platon, gdy uczył o istotach ani zupełnie dobrych ani zupełnie złych, ani naprawdę pięknych, ani całkiem piękna pozbawionych i o ich tęsknocie za boskimi pierwowzorami. W *Lizysie* jest obraz przyjaźni, którą taki człowiek ofiarowuje człowiekowi dobremu, w *Uczcie* nauka o Erosie-dajmonie nie należącym ani do bogów ani do ludzi, nie posiadającym piękna, które jest udziałem samych tylko bogów, ale kochającym to piękno.

Triada Sokratesa to triada pojęć nie sił. Sokrates żył w świecie pojęć, jak Empedokles w świecie sił — między siłami przeciwnymi pośredni byłby tylko bezruch. Cały świat grecki ze swoją polityką i sztuką, ze swoim dowcipem, ze stylem pisarzy, sprzęgających w jednym krótkim zdaniu dwa przeciwne pojęcia, swoich tragików stawiających naprzeciw siebie przeciwne sobie charaktery, z samą wreszcie zasadą sprzeczności — był światem dualistycznym. Natomiast historia największych jego umysłów była historią prób wyjścia z dualizmu i stworzenia syntezy. Była w greckości siła, która

greckość całą przerastała, równocześnie tkwiły w greckim myśleniu siły, które musiały je doprowadzić do wyjałowienia. Wyobraźnia Greków, a później jeszcze ludzi przez Grecję wychowanych nie mogła się cofnąć przed przeciwstawieniem duszy ciału, ducha materii. Z chwilą kiedy przeciwieństwo to uznano za absolutne i wykluczające jakiekolwiek pojęcie pośrednie lub syntezę, grecka łączność z przyrodą została zerwana. Jak te same siły, którym jesień zawdzięcza swą piękność, prowadzą do zwiędnięcia i zimy, tak te same siły, które wiązały Greka z naturą w poczuciu powszechnego rytmu, później łączność tę przerwały. Natura stała się martwa. Wyobrażenia o przenikającej ją duchowości już tylko w szczątkowym stanie trwały w astrologii. Pod tym względem, jak pod wieloma innymi, śmiertelny cios dawnym pojęciom zadał dopiero wiek XVII. W nim człowiek wyobcował się z przyrody tak całkowicie, że bez sprzeciwu przyjmował naukę głoszącą, iż zwierzę jest pozbawionym czucia automatem.

Ale jeżeli ktoś traci poczucie, jak wielką niewiadomą jest psychika zwierzęcia, to przestaje również rozumieć jak wiele instynktownie zwierzęcego i pozaświadomego jest w nim samym. Jego pojęcie o własnej psychice ograniczy się do sfery świadomości, a bagatelizując wszystko inne, lub mu zaprzeczając, będzie absolutnie pozbawiony prawdy.

Wszędzie dokąd dotarł impuls, którego wyrazem był kartezjanizm, zahamowany został rozwój sztuki, gdyż ta od myśli nie znającej kontrastów między siłami duchowymi, a głoszącej za to kontrast między czystym duchem a pozbawioną ducha materią, nic dla siebie zaczerpnąć nie mogła. I wszędzie, nie otrzymując nic od filozofii, była przez nią pozbawiana tego co dla niej najcenniejsze — odczucia natury i możliwości rozumienia psychiki ludzkiej, wreszcie w oderwaniu od związku z przyrodą zanikła w niej sama zdolność tworzenia przeciwstawień. Jedyne jakie pozostały w umyśle Europejczyka żywymi, to te, które podyktowała mu szkolarska filozofia. I przyszedł czas, kiedy aby spotkać ludzi, którzy czuli, że nie są obcymi przyrodzie, trzeba było spadkobiercom Greków jechać do dalekiej Ameryki. Tam usłyszeli purytanie od wodza Indian: „Wy czytacie wolę waszego Boga wypisaną czarodziejskimi znakami na kartach waszej księgi. Nasz Bóg mówi do nas błyskiem piorunu, wyciem wichru, szumem liści". I Europejczyk był już tak daleko od źródeł własnej duchowości, że na Indianina który tak do niego mówił, nie umiał patrzeć inaczej, jak na barbarzyńcę.

Siłę tworzenia w sztuce wielkich przeciwieństw zachował naród hiszpański, samemu sobie najbardziej przeciwny, bo przeżywający świat w dwóch kontrastujących ze sobą wizjach — inkwizytorskiej

i rycerskiej, a w obu jako pole bitwy. Naród patrzący na Indian i Maurów jak na potępieńców, a wysławiający ich szlachetność i męstwo w swej poezji.

Tym, co Hiszpania dała światu, był cały szereg obrazów wielkich postaci, uderzających imaginację przez ich całkowite odcięcie się od tła, na które zostały rzucone — to don Juan, don Kichot, Wielki Inkwizytor El Greca, a nawet Cyd. I nie ma Cyda z legendy bez małoduszności i podłości ludzi, z którymi się stykał za życia i po śmierci, nie ma don Kichota bez Sancho Pansy, a Inkwizytora bez przeciwieństwa między nim a religią, której broni. I choć w najsławniejszym z hiszpańskich dramatów Tirso de Molina nie pokazał postaci konstrastującej z don Juanem wprost, to i tak była ona znajomą każdemu z „jego widzów". Gdy don Juan pyta Komandora „Czy mię masz za tchórza" i z trwogą czeka odpowiedzi istoty, wobec której niczym jest sąd świata o nim i jego samego sąd o sobie — to przed wyobraźnią pojawiają się faryzeusze zadający Chrystusowi inteligentne pytania, w zamiarze przekonania się czy mają przed sobą dysputanta na poziomie.

Choć Hiszpania zachowała odblask dawnej mądrości i dawnego piękna, to impuls przezwyciężenia dualizmów, w jakie uwikłała się myśl europejska (czy to ducha i materii, czy rzeczy samej w sobie i zjawiska), wyjść musiał nie od niej, a od tych, którzy te pojęcia stworzyli. Tylko najwyższym wysiłkiem wprowadzającym w ruch umysł można się wyrwać z bezruchu myślowego natręctwa, ale zadaniem myśli natrętnej jest zmuszenie ducha do wysiłku, który bez niej nie mógłby nastąpić.

Nowy rozdział myśli zaczyna się nie od Kanta a od Hegla i Schellinga — kto zaczyna od Kanta i jego antynomij, ten sam pogrążony jest w myśleniu dualistycznym. Schelling i Hegel przystąpili do poszukiwania dróg prowadzących do uwolnienia się od dualizmu. Ale wyzwolenie nie mogło być zaprzeczeniem, myśl ludzka domagać się musiała nie znoszenia przeciwieństw, ale budowania nad nimi syntez. Trzeba było tylko zacząć nie od urojonego ani od wtórnego przeciwieństwa, ale od istotnego i podstawowego. Schelling nie wyszedł poza romantyczne poszukiwanie jedności ducha i przyrody. Hegel wziął za punkt wyjścia przeciwieństwo najbardziej absolutne — między bytem a niebytem, a jako syntezę ich położył stawanie się. Byt i niebyt były dlań nie tylko przeciwieństwami. Jeżeli o czymś, co jest, wiemy tylko, że jest — mówił Hegel — to nie wiemy o nim nic. — Dlatego proklamował on tożsamość bytu i niebytu. Tożsamość ta była stwierdzeniem ich nierealności. Byt i niebyt — abstrakcje, nierzeczywiste choć nieodzowne w kostrukcji systemu — były dla Hegla tym, czym liczby

urojone dla matematyka. Rzeczywistością wszechobejmującą jest stawanie się — jest ono przechodzeniem z niebytu w byt, a więc czymś pośrednim, jak sokratesowski sąd słuszny, między wiedzą a niewiedzą, tyle tylko że w stanie ruchu. Gdyby nic więcej nie dawało się o nim powiedzieć, to i zmierzch byłby syntezą dnia i nocy, i jesień syntezą lata i zimy, ale takie określenie byłoby pretensjonalną trywialnością. Stawanie się jest także pojęciem nadrzędnym nad pojęciami, których jest syntezą. Pojęcie to nie jest dalekie i niewyobrażalne jak pojęcie nadrzędne u Empedoklesa, lecz narzuca się umysłowi w sposób nieskończenie bardziej bezpośredni niż abstrakcje, z których zostało wyprowadzone. Jest więc w nim synteza między pojęciem pośrednim a pojęciem nadrzędnym, między światami myśli Sokratesa a Empedoklesa. Jednak fundamentem konstrukcji (i tu tkwi przeciwieństwo między światami pojęć Greków a Hegla) jest nie para przeciwstawnych sobie pojęć, ale sprzeczność wewnętrzna tkwiąca w pojęciu, a to założenie jest nie w naturze a w umyśle ludzkim.

Siły przyrody, choćby prowadziła do samozniszczenia, nie możemy sensownie nazwać sprzeczną w sobie — określenia tego możemy użyć dopiero wtedy, gdy istota obdarzona intelektem sama sobie zaprzecza. Dlatego wewnętrznie sprzeczna jest idea wolności, która jako prawo jedyne i nie znające ograniczeń uczyniłaby nas niewolnikami własnego widzimisię, niezdolnymi nawet do podejmowania zobowiązań. Poprzednicy Hegla pojmowali wolność jako przeciwieństwo niewoli — była ona dla nich stanem, o który należało walczyć, aby go osiągnąć, a osiągnąwszy nie utracić! Dla Hegla wolność była siłą wybuchową rozsadzającą wszystkie formy po kolei i nie dającą światu się zatrzymać. Oni upatrywali w historii grę pomiędzy ideałem a namiętnościami i interesami ludzi — on, obalając i tę formę dualizmu, przykładem Bizancjum chrześcijańskiego na zewnątrz a w istocie pogańskiego (o chrześcijańskiej wierze a instytucjach pogańskich), dowodził jak bezsilna jest największa nawet siła duchowa, gdy nie wspomagana niczym staje twarzą w twarz z namiętnościami. A że dopiero ustrój państwa ideałom daje realizację, namiętnościom pole działania, jest państwo siłą nadrzędną nad przeciwieństwami. Punktem szczytowym triady, najrzeczywistszą rzeczywistością w świecie ludzkiego ducha. A gdy ustrój jego wobec wiecznych sił natury ludzkiej i moralnego prawa jest samym stawaniem się, w którym nie ma nic co byłoby wieczne, to urzeczywistnieniem myśli najwyższym w świecie ludzkim jest wedle Hegla historia.

Jest tu coś, co nie zostało dopowiedziane. Jeżeli przez dialektykę pojęć można rozumieć historię, to dlatego, że bieg myśli jest

historią. Myśl, o ile jest myślą prawdziwą (to jest siłą przezwyciężającą opór, a nie myślą natrętną, jedynie stawiającą opór) ma historię, której nie mają ani zdarzenia, ani fale uczuć. Te przychodzą, odchodzą i wracają. Myśl nowa przemyślana naprawdę może być tylko raz jeden. Hipoteza raz obalona nie może być postawiona z powrotem, chyba w oparciu o inne przesłanki. Podobnie instytucja raz przekreślona przez historię nie może być przywrócona do życia, chyba wypełniona inną społeczną treścią. Dlatego niezmienność hinduskich kast i przypadkowa zmienność wschodnich despotyzmów pozostawały w schemacie Hegla poza historią.

Nie było też w tym schemacie miejsca dla natury. Historia była dla Hegla tym, czym natura dla filozofów greckich. Jak mało dla samej natury miał on zrozumienia, o tym świadczy, że potrafił powiedzieć, iż nawet wadliwa myśl więcej mówi o Bogu, niż najwspanialsze dzieła przyrody. Najwyraźniej różnica między nim a Grekami przejawia się w jego stosunku do języka. Gdy Heraklit i Platon nieraz pokrewieństwa pojęć dowodzili podobieństwem wyrazów czerpiąc argumenty z przyrody języka, Hegel wyprowadza dowody ze sposobu, w jaki używają wyrazów ludzie wykształceni, a więc z kultury języka. Dlatego styl jego jest tak bardzo abstrakcyjny i pozbawiony obrazowości, pojęcie jest dlań nie celem dojścia, ale punktem wyjścia. Styl ten wtedy jedynie nie nuży, gdy nie daje spocząć. Karykaturą jest jego styl urzędniczy, jeszcze bardziej bezobrazowy, a równie abstrakcyjny, śmieszny, gdyż stworzony i nieustannie używany przez ludzi do abstrakcyjnego myślenia niezdolnych

Idea triady zaczęła się stawać ideą epoki. Gdyby jednak postać, jaką jej nadał Hegel, miała pozostać jedyną, myśl ludzka odcięta od przyrody, wtłoczona w abstrakcyjne formuły i uwikłana w szkolarskie spory stanęłaby przed niebezpieczeństwem całkowitego wyjałowienia. Aby wyrwać się ze sztucznego świata schematów i formuł a nie utracić nowej prawdy i nie zawrócić do dawnego dualizmu, popróbowano odnaleźć triadę w przyrodzie. W Polsce uczynił to np. Słowacki, o którym nikt prawie dzisiaj nie pamięta, że był także filozofem. Piewca dawnego Egiptu, wywołujący jego wizje w *Samuelu Zborowskim,* triadę na wzór egipskiej, złożonej z Ozyrysa, Izydy i Horusa, odnalazł w rodzicach i dziecku, albo raczej w dziecku samym, którego psychika, jeżeli nie jest prostą wypadkową sił rodzicielskich, inaczej mówiąc jeżeli posiada pierwiastek wrodzony choć nie odziedziczony, jest triadą sił odziedziczonych i siły własnej.

W pojęciach starożytnych dziedziczność odgrywała większą rolę

niż u ludów chrześcijańskich i to tym bardziej, im głębiej cofniemy się w przeszłość. Wprawdzie i w najdawniejszych czasach nie sądzono, aby dziecko brało od rodziców wszystko a z sobą nie przynosiło nic. Niemniej wyobrażenie tego, co w człowieku jest jego własne, było blade, dopiero w ciągu wieków nastąpiło to, czego w dziedzinie pojęć abstrakcyjnych dokonał Hegel — szczytowy punkt triady narzucił się świadomości z wyższą o wiele siłą niż stojące u jej podstawy siły przeciwstawne. Tak jest i u Słowackiego, w którego koncepcji pojęcie dziedziczności ma znaczenie drugorzędne.

Przełóżmy myśl Słowackiego na język pojęć historycznych. Wybierzmy najważniejszy moment z dziejów Europy, kiedy zaczyna znikać przepaść między światem śródziemnomorskim a Europą północną i kiedy zdobywa treść samo pojęcie Europy. Germanie opanowują zachodnią część państwa rzymskiego, nie oddzielają się od podbitych murem kastowości, jak to setki ludów najeźdźczych czyniły przed nimi, i nie rozpływają się wśród nich bez reszty, los który również był udziałem nieskończonej liczby zdobywców. Dają w złączeniu z podbitymi przez siebie początek nowym narodom, których język będzie pochodził od języka Rzymian, ale w których prawach i obyczajach tkwią pierwiastki obu szczepów. Ale jeżeli wspólne dzieje Germanów i Rzymian nie mogły połączyć się tak jak Mandżurów i Chińczyków w Chinach, albo jak Ariów i Drawidów w Indiach, to dlatego, albo przynajmniej przede wszystkim dlatego, że nad zwycięzcami i zwyciężonymi była siła nadrzędna — chrześcijaństwo. I jeżeli na gruzach Rzymu miały powstać nowe narody, musiały to być narody chrześcijańskie. Nie mogąc być ani rzymskimi ani germańskimi, musiały stworzyć kulturę nową. Nie musiało tego czynić Bizancjum i pozostało dawnym cesarstwem, żyjąc szczątkami dawnej mądrości i dawnego piękna.

A Słowacki nieustannie głosił, że idee (nie programy, bo idee Słowackiego działają i poza świadomością ludzi) są siłą napędową historii.

W Heglu i Słowackim myśl triady odcięła się od ahistorycznej myśli dwóch pojęć przeciwstawnych, nad którymi nie ma syntezy. Hegel wraził się w umysły współczesnych i potomnych, myśl Słowackiego zbyt silnie była związana z przyrodą, aby osiągnąć wpływ natychmiastowy.

Uczynienie triady przekształciło wyobraźnię historyczną. Zamiast ulubionego dawniej wywoływania kontrastów epok, jak starożytności klasycznej i świata chrześcijańskiego, stało się koniecznością malowanie na jednym obrazie trzech epok. Kontrast dwóch epok

nie dawał pojęcia rozwoju, bo punkt przełomu był jeden, a jeden punkt nie wyznacza linii. Dopiero gdy mamy trzy epoki, linia może być przeprowadzona.

Nigdzie lepiej nie zarysowuje się taka linia jak w dziejach myśli. W pierwszej ich epoce, jaka jest nam znana, umysł osiąga pojęcie najwyższe nie mające przeciwstawienia, a człowiek czuje się częścią przyrody. W drugiej umysł tworzy pojęcia przeciwstawiające się sobie, a człowiek zdobywa możność przeciwstawienia siebie przyrodzie. W trzeciej umysł nad przeciwnymi sobie pojęciami stara się stworzyć syntezę, a człowiek staje się jeszcze bardziej obcym naturze. Tę triadę epok możemy przedstawić sobie na dwa sposoby. Pierwszym będzie uznanie epoki drugiej za pośrednią między epokami ścisłego związku z przyrodą a całkowitej wobec niej obcości. Ale możemy też w epoce trzeciej, z jej dążeniem do stworzenia pojęcia wszechobejmującego a zarazem z nieodzowną dla niej dialektyką sprzeczności, widzieć syntezę między monizmem epoki pierwszej a analizą przeciwieństw właściwą epoce drugiej. Ten podwójny schemat ułożony przez nas może chronić przed wiarą w bezwzględność prawdy schematów.

Idea triady jeszcze w jednym aspekcie jest historyczną. Każdy kto tworzy syntezę, musi wpierw myśleć tworząc pojęcia kontrastowe, nim z myślenia dualistycznego wyrwie się do pojęcia syntezy. Musi więc przejść samemu drogę jaką myśl ludzka przechodziła w ciągu wieków. Tak filozof, który rzuca obraz i wyprowadza z niego pojęcie, każe swojemu czytelnikowi przejść w ciągu chwili drogę tysiącleci, ale przejść ją tak jak w teatrze, gdzie czekamy, aż zostanie nam odsłonięte rozwiązanie, o którym wiemy, że już zapadło. Tymczasem ten, kto jeszcze nie przeszedł sam przez szeregi przeciwstawień, ten nie zatrzyma się nad myślą triady, gdy mu zostanie podsunięta z zewnątrz, bo jej nie rozumie. Dramat historii musi się rozegrać do końca w jego umyśle jako jego dramat. Słowacki w wykładzie nauki miał jakieś mgliste przeczucie tej dramatyczności, choć ją cofając w dzieciństwo pozbawił dramatyzmu, gdy w rojeniach Heliona — dziecka upatrywał stadia, przez które duch jego przechodził w minionych epokach historii. Jeszcze bardziej zamglone i oddalone od prawdy przeczucie miał Unamuno, kiedy modlił się w katedrze Bilbao i przypominając sobie wszystko, o co się tam modlił w ciągu wieków lud baskijski, wywoływał obrazy jego wojen domowych i podróży jego żeglarzy i znajdował je w sobie, w swoich walkach wewnętrznych i w błądzeniach swojego umysłu. Prawda, że dzieje świata dla tego, kto myśli, są jego dziejami — podobna do innej prawdy, odkrytej przed wiekami: że mikrokosmem wszechświata

jest człowiek — unosiła się w powietrzu, zauważana zaledwie przez poetów. Od swojej poprzedniczki różniła się historycznością, tym samym czym i heglowska idea stawania się i niemal każda myśl twórcza naszych czasów od swoich greckich pierwowzorów.

Ale nie wszyscy umieli odegrać swój dramat do końca. Wiele umysłów pozostało w świecie dualistycznym. Wprawdzie cofnąć się do dualizmu pojęć nie były one w stanie. Domeną ich stało się tworzenie światopoglądów o charakterze „rzemieślniczym", opartych na biologii i widzących w jednostce tylko skrzyżowanie dwóch sił, a w historii tylko walkę o byt. Dualizm w przyrodzie zajął miejsce dualizmu ducha i przyrody. Gobineau, opisując jak przez skrzyżowanie Rzymian, to jest ludności śródziemnomorskiej mówiącej językiem łacińskim, i Germanów powstał świat średniowieczny, miał bardzo mało do powiedzenia o chrześcijaństwie. Choć dziwnie jest to nawet powiedzieć, chrześcijaństwo nie było dla niego w procesie tworzenia się kultury średniowiecza elementem istotnym.

Nie uznając siły nadrzędnej, światopogląd biologiczny nie miał siły do wyjścia poza siebie. Dlatego walka była dla niego, nie jak dla Heraklita najwyższym prawem i treścią życia tego świata, ale absolutem, a najwyższym prawem prawo wojny dziksze niż u dzikich. Dając zwycięstwo najdzielniejszym miała służyć sprawie gatunku. Tak i u Hegla ludzie służąc swym namiętnościom służą przez to zwycięstu idei, o której nic nie wiedzą.

Światopogląd biologiczny, chociaż zrywał most, po którym można było przejść do prawdziwego rozumienia historii, był w jakimś sensie historyczny. Światopoglądy greckie, chociaż most ten zbudowały, historycznymi nawet w sensie cyklicznej historyczności być nie mogły. Pogląd na historię wyprowadzony z gry dwóch pojęć-sił byłby zbyt jednostronny. Możemy go zresztą skonstruować posługując się danymi nauki dzisiejszej. Jeżeli weźmiemy pojęcia sił łączącej i rozdzielającej, to zaczniemy historię od momentu, gdy drobne plemiona łączą sią w wielkie całości podległe jednej władzy i mówiące jednym językiem. Będziemy obserwować jak później całości te znów się rozpadają, a języki dzielą się na dialekty. Jak w końcu niemal cała ludzkość mówi językami należącymi do kilku wielkich grup, choć na pozór niemal nic nie mającymi ze sobą wspólnego i niemal cała należy do kilku typów kultury. Pogląd taki będzie niezmiernie ubogi, o wiele za ubogi, aby móc na nim oprzeć jakąś filozofię.

Dualizm biologiczny na filozofię mógł i musiał się zdobyć. Dzieje człowieka są dziejami jego myśli i są nieodwracalne jak

bieg myśli, ale są też dziejami jego organizmu i są nieodwracalne jak procesy organiczne. Obie te filozofie historii czerpią siłę z przeczucia analogii dziejów jednostki i zbiorowości ludzkiej. Druga analogia jest słabsza od pierwszej, proces myślenia w pojedynczym człowieku a w ludzkości w zasadzie jest ten sam. Dojrzewanie i starzenie się człowieka, a dojrzewanie i starzenie się ludzkości czy narodu to rzeczy różne. Dlatego w historii czysto biologiczne myślenie nie ma tej siły przekonywującej, jaką ma myślenie filozoficzne.

Krąg się zamknął. Człowiek po wiekach rozłączenia z naturą wrócił do niej i uznał się jej częścią. Ale nie było w nim radości powrotu, o jakiej marzyli poeci romantyzmu. Bo natura, do jakiej wrócił, była inna niż ta, jaką kiedyś opuścił. Była pozbawiona ducha i obca mu, a on stając się jej częścią stał się obcym samemu sobie. I czym był naprawdę ten powrót, który go czekał, na nikim nie okazało się lepiej jak na hitlerowcach, którzy rzeczywiście namiętnie pragnęli być tym, czym byli dawni Germanie, ale zapominali, że ci Germanie mieli cnoty właściwe pierwotnym a wrośniętym w przyrodę ludom, wśród nich na pierwszym miejscu pietyzm rodzinny. A oni, cząstka natury naturze wroga, musieli i te cnoty i ten pietyzm podeptać nogami. Jeżeli każda epoka musi znaleźć swój wyraz w stworzonym przez siebie symbolu artystycznym, to tu myśl nie może się obronić przed *Przemianą* Kafki — obrazem człowieka przemienionego w stonogę, który zaczyna godzić się ze swoim losem i delektować się przyjemnościami stonogi.

Dramatu człowieka i natury akt pierwszy dobiegł końca.

## Część III

Filozofia nie jest nauką o wszechświecie, jest nauką o stosunku między światem zewnętrznym a wewnętrznym — od astronoma bliższy jest filozofowi astrolog. Dlatego nie było w jej dziejach większego przewrotu niż ten, którego dokonał Kartezjusz pytając, czy świat istnieje, a własnemu tylko istnieniu przyznając oczywistość. Wyjawił on tajemnicę swojej epoki — nieprzekraczalną przepaść między umysłem człowieka a światem fizycznym, duchem a nieożywioną i bezwładną materią. Ale także, a to przez bardzo małą ilość ludzi zostało zauważone, przepaść między sobą a światem społecznym, którym żył. Świat ten zbudowany był na zupełnie innej filozofii, jego ustrój oparty był na zasadzie dziedziczności, a więc na uznaniu ścisłego związku między duchem a materią,

religia nakazywała mu w rzeczach widzialnych upatrywać symbole niewidzialnych. Tymczasem kartezjanin przywiązany był do swego świata i bynajmniej nie pragnął go obalać. Nawet wtedy, gdy zdecydował się na wzięcie udziału w rewolucji, wzdragał się przed doprowadzaniem jej działań do logicznego końca. Stąd jego życie, podobne w tym bardzo do życia dzisiejszego Anglika, było na niby, nie było w nim dramatyczności, ale było wiele maskarady. Toteż cechowało go wielkie zamiłowanie a jednocześnie potęgujący się w miarę zbliżania się do Rewolucji brak uzdolnienia do teatru. Gdy życie jest grą towarzyską, trzeba odizolować się od tego, co mogłoby tę grę zakłócić. Stąd niechęć do plebsu, do gminnych wyrażeń, które usuwało się wtedy ze słownika, do obłąkanych, których zamykało się w szpitalach [1], do każdej prawdziwej namiętności.

W takim świecie rozległo się wołanie, że człowiek dzisiejszy, człowiek cywilizowany, oderwany jest od natury, że jest gorszy, słabszy i nieszczęśliwszy od „dzikiego" Indianina czy Polinezyjczyka, czy od starożytnego Rzymianina, czy Greka. Ale co to jest przyroda, czym było oderwanie się od niej i jak zbliżyć się do niej ponownie, o tym nie wiedział nikt, a najmniej ten, od kogo wołanie to wyszło. Być może najbliższym zrozumienia osobowości Roussa był Hölderlin, gdy pisał o wrażeniu, jakie on wywołał w utworze, w którym nie ma ani jednego zdania dającego się przełożyć na język dyskursywny, ale gdzie wszystko jest nastrojem i wszystko jest symbolem. O ile jednak musimy streszczać jego poglądy, to zdaje się, że za naturalny uważał on taki stosunek między dwiema istotami ludzkimi, jaki nie podlega względom na ludzi trzecich, a więc z którego wyłączona jest wszelka maskarada. Przyjaźń była przedmiotem jego najgłębszej tęsknoty i ojczysta Genewa jawiła mu się w marzeniach jako państwo na przyjaźni oparte. W uczuciowej więzi łączącej ludzi należących do jednego plemienia czy jednego państwa-miasta upatrywał najszlachetniejszy typ stosunków społecznych. Ale nad wyobraźnią Roussa ciążyło, że był synem swojego stulecia, najbardziej pedagogicznego w intelektualnych koncepcjach ze wszystkich wieków ludzkości i może dlatego najbardziej okrutnego wobec dziecka w życiu realnym. Toteż najchętniej widział to swoje miasto czy plemię odgrodzone od reszty świata, na sposób olbrzymiej internatowej szkoły, a obywateli jego zabezpieczonych przez społeczną dyscyplinę i zakorzeniony obyczaj przed podszeptami namiętności, takich jak żądza władzy czy wiedzy. Bo zniszczenia Idylli przez wtargnięcie namiętności obawiał się nade wszystko i nawet miłość idealna, której bardem

[1] Foucault *Folie et déraison.*

chciał być w *Nowej Heloizie* i która była najbardziej wymarzonym ideałem jego pokolenia, była mu mimo wszystko nieco podejrzana. Tymczasem przyszło pokolenie ludzi, dla których zbliżenie się do przyrody oznaczało uprawnienie namiętności. Byli to romantycy. Literatura ich epoki wydawała im się mdła i nieszczera, cechował ich kult Hiszpanii i jej dzikiego dramatu, z poetów północnej Europy najbardziej uwielbiali Szekspira, z dawnej Grecji Ajschylosa, z postaci Ajschylosa — Prometeusza. Poczucie religijne i moralne wielkiej części ich współczesnych kazało ich uważać za bezbożnych, na takiego Byrona patrzono jak na zaprzeczyciela wszelkiej religii. Tylko że protest ten pochodził nie z ducha ewangelii, a z całkiem przeciwnego mu ducha etyki nieczystości uważającego za absolutny i nienaruszalny podział ludzi, czynów i rzeczy na czyste i nieczyste, jak to uczyli faryzeusze i bramini. Ta to etyka przed-chrześcijańskiej ludzkości, w zlaicyzowanej formie przyjęta przez ludy chrześcijańskie, w epoce Oświecenia przeżywała swój renesans. Tak, rzecz paradoksalna, kult namiętności uczynił ową epokę bardziej chrześcijańską.

Sami romantycy wyrośli w etyce nieczystości i całkowicie wydobyć się z niej nigdy nie mogli, to uczynił dopiero Dostojewski, co do nich to zbyt wielką rolę w ich życiu moralnym odgrywało uczucie wstrętu. Wystarczy przypomnieć, jak po śmierci Schellinga znaleziono w jego bibliotece książkę, która tam przeleżała przez lat kilkadziesiąt nie rozcięta i opatrzona napisem „nie przeczytana bo przez bezecnego człowieka napisana". Tym samym kompleksem, z którym przekomarzał się Heine, tłumaczy się rola kata w poezji romantycznej.

Ale niebawem pojęcie przyrody z ludzkiej jedynie natury czerpane przestało wystarczać i przeobraziło się w pojęcie wielkiej psychofizycznej całości. Była to przemiana podobna do tej, jaką przeszło XVIII-wieczne zainteresowanie się dzieckiem, które zaczęło się od pilniejszego zwracania uwagi na sprawy dydaktyki i tresury i takim było np. u Locke'a, ale czymś zupełnie innym stało się dla Goethego i Hölderlina. Dla nich było dotarciem do dziedzin pozostających tajemnicą dla uczonych ich czasu, którzy rozumieli człowieka tylko takiego, jakim byli sami. Dlatego Faust może zapytać: *Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?*

Pierwszym impulsem ku nowemu pojmowaniu przyrody było odkrycie przez Mesmera magnetyzmu zwierzęcego, przyjęte jak objawienie przez ludzi tego czasu. Odczuwa się ten nastrój czytając, jak Słowacki przedstawia w *Samuelu Zborowskim* sen somnambuliczny czy jak Mochnacki pisze o jasnowidzącej z Prevost,[2]

---

[2] *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym.*

o wpływie, jaki wywierały na nią w jej transach rośliny i minerały. W poetyckich obrazach, przedstawiających przyrodę ożywioną uczuciami ludzkimi i współczującą z człowiekiem, dopatrywano się przeczucia tajemniczych prawd. Dlatego na poetę i jego misję patrzano zupełnie inaczej niż w epoce pseudoklasycyzmu.

Zarazem zaczęła choć nieśmiało upominać się o swoje prawa wielka nauka średniowiecza — astrologia. Goethe zaczyna opowieść o dziejach swej młodości od podania swego horoskopu. Wpływ gwiazd uznaje Schelling. [3] Nic bardziej niepodobnego jak duch tych badań a rozwijający się w drugiej połowie XIX w. spirytyzm. Ten ostatni badał jedynie oddzielne fakta i dlatego nie wychodził poza najbardziej prymitywny empiryzm, nie tylko niezdolny do najmniejszej próby hipotezy tłumaczącej świat jako całość, ale i nieodczuwający jej potrzeby. To myśliciele patrzący na wszechświat jako na całość musieli zawsze tworzyć filozofie, gdyż musieli odpowiadać na pytanie, jakie miejsce w tej całości zajmuje człowiek. Taką filozofię stworzył Schelling. W jednym ze swoich fragmentów poświęconym dziejom myśli niemieckiej pisze on, jak beznadziejna wydawała mu się pozbawiająca naturę wszelkiej duchowości XVIII-wieczna filozofia i jakim objawieniem był dla niego Kant, którego studium przekonało go, że do takiego sposobu patrzenia na naturę zmusza nas nie ona sama, ale właściwości naszego umysłu. [4] On też wyszedł z przeciwstawienia natury i ducha — z punktu widzenia fizycznego człowieka, natury i historii — ale nie przyjmował między nimi absolutnego przeciwieństwa. W historii działają siły naturalne, jak chociażby siły dziedziczności, w naturze siły duchowe. To pozwoli nam wytłumaczyć rzecz dla czytającego Schellinga nie zawsze dosyć jasną, dlaczego tak bliskie mu były pojęcia greckiej mitologii. W niej również są dwa światy, boski i ludzki, ale przeciwieństwo między nimi nigdy nie jest absolutne. To jest antropomorfizm bogów, atakowany przez wszystkich, którzy go nie rozumieli — dopiero Ajschylos wydobył z niego prawdziwy sens. W jego dramacie o Prometeuszu bogowie walczą o władzę, spiskują, wymuszają zeznania. I jest wśród nich jeden, który mówi raz z dumą raz z rozpaczą, że cokolwiek jeszcze może go spotkać, to że życia sam nawet władca bogów pozbawić go nie może. Ten, który te słowa wypowiada, jest postacią tak bardzo ludzką, że nieśmiertelność jego byłaby nie do pomyślenia, gdyby nie był nieśmiertelny także

[3] *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym.*

[4] *Philosophie der Kunst*, paragraf 42.

człowiek. Uczłowieczenie bogów jest, naturalnie w greckim pojęciu boskości, ubóstwieniem człowieka.

Wyrazimy to na sposób bardzo schellingowski, jeżeli powiemy, że na odcinku AB ruchowi idącemu od A w kierunku B odpowiada ruch od B do A. Formuła ta może być przydatna w najróżniejszych dziedzinach nauki. Jedną z najważniejszych zasad dzisiejszej psychologii, zasadę kompensacji, da się za jej pomocą przedstawić. Badając dialektykę Schellinga, dialektykę natury i historii nie można oprzeć się wrażeniu, że podług tej zasady jest ona skonstruowana. Jest to dialektyka przeciwieństw między ludzkością starożytną a chrześcijańską. Według formuły Schellinga chrześcijaństwo jest religią historii, religie starożytnego świata były religiami natury. Może to nie być właściwie rozumiane, powiedzmy więc, że były one religiami magii. Magia należy do świata natury, gdyż tego kto przeciw niej zgrzeszy, kara spotyka niezależnie od subiektywnej jego winy. Według pojęć magii winien był Edyp i winien jest zawsze ten, kto choćby najbardziej nieświadomie wykracza przeciwko jakiemuś tabu. Pojęcie rytualnego zanieczyszczenia należy do magii. Magia jest tam, gdzie jest święty język, święte słowa w nim wypowiedziane i święte mocą obdarzone imiona. Dlatego nic tak bardzo nie odcięło chrześcijaństwa od magii, jak spisanie przez ewangelistów słów Chrystusa nie w tym języku, w którym zostały wypowiedziane. Za olbrzymi postęp w ten sposób dokonany chrześcijaństwo zapłaciło stosunkowo bardzo niewielką cenę — upadkiem uczoności filologicznej w średniowieczu, znikomej w nim wtedy w zestawieniu z uczonością, jaka kwitnęła w judaizmie i islamie. Znamienne, że Schelling niczemu nie był tak wrogi, jak temu kierunkowi protestantyzmu, który jedynie filologom przyznaje prawo autorytatywnego wypowiadania się w sprawach wiary. Myślenie czysto filologiczne a przez to prawnicze w renesansowym sensie studium prawa i antyhistoryczne było mu głęboko antypatyczne. Pojęcie religii natury przeciwstawione jest u Schellinga zarówno religii historii, jak i wszelkiej religii duchowej. Dziwacznymi na pozór wydają się jego słowa, że w starożytności państwo było egzoteryczne a misteria ezoteryczne, w chrześcijaństwie misteria egzoteryczne, a państwo ezoteryczne. [5] Znaczą one, że w starożytności duchowa treść religii ukryta w misteriach dla ogółu była niezrozumiała, ale że ten sam ogół wiedział i rozumiał, że państwo musi być zorganizowane zgodnie z prawami rządzącymi wszechświatem i model organizacji wszechświata widział w swojej *polis*. Gdy pojawiło się chrześcijaństwo, stało się to, co dzieje się z kulą

---

[5] *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.* Wykład 10.

ziemską, gdy dokona połowy obrotu naokoło swej osi — strona wpierw oświetlona stała się ciemną, ciemna oświetloną. Religia duchowa stała się wiarą powszechną, o głębszym sensie ustroju państwa i o nieprzypadkowości jego praw przestano myśleć. Koncepcja ta sformułowana jest podług tego samego schematu — dwóch ruchów od A do B i od B do A, tylko że u Schellinga odbywają się one w historii, i przez to uczynił je tak niepodobnymi do idei Platona. Pojęciom dał Schelling ruch. Posługując się tą samą metodą usiłował Schelling przepowiedzieć, jaki typ kultury zapanuje w przyszłej ludzkości. Bogowie greccy, podług niego, dopóki byli tylko bogami przyrody, byli bożyszczami prymitywnego plemienia, aby stać się bogami sztuki i filozofii, musieli wpierw stać się bohaterami mitu, a więc postaciami historii. Droga ich szła od przyrody do historii. Literatura nowożytna posiada postacie będące w niej tym, czym mityczni bohaterowie w poezji ludów starożytnych. Don Kichot, Faust, Hamlet, tylko że wszyscy oni są osadzeni w historii, a obcy przyrodzie. Dopiero gdy odkryjemy ich w siłach przyrody, świat chrześcijański będzie miał swoją mitologię. Jest w tej myśli coś tajemniczego, coś, co nie zostało dopowiedziane do końca i co być może za pomocą pojęć, jakimi dysponowała epoka Schellinga, do końca dopowiedziane być nie mogło. Toteż tutaj Schelling zatrzymał się, kto jednak na jego drodze mu towarzyszył, temu trudno jest nie ulec pokusie i nie starać się pójść dalej. Wykreślmy jeszcze raz odcinek AB — na jednym jego końcu umieśćmy obraz, na drugim pojęcie oderwane. Pojęcie wyłoniło się z obrazu, myślenie abstrakcyjne z mitu. W micie mamy nie pojęcia a postacie bogów, dlatego dla myśli mitycznej znajomość prawdziwych imion bogów jest tym, czym dla myśli abstrakcyjnej poprawne definiowanie pojęć. Pomiędzy obrazem a pojęciem w jego formie najbardziej abstrakcyjnej jest metafora. Prawdziwa metafora jak u Heraklita czy Lao Tsego jest w równym stopniu poetycką, jak filozoficzną, bardziej poetycka byłaby zwykłą przenośnią, bardziej filozoficzna — analogią. Tu znowu możemy przywołać na pomoc Schellinga, u którego znajdziemy, że jedynie względna prawda i niedoskonałe piękno mogą się sobie przeciwstawiać — prawda bezwzględna i piękno doskonałe zlewają się z sobą. Na najwyższym stopniu znikają wszelkie przeciwieństwa.

W ewolucji ludzkości epoka wielkiej metafory trwała najkrócej, tak jak w rocznym życiu rośliny najkrócej trwa kwitnienie. Pokolenie, które ją wydało, porównać możemy do syna, którego ojciec obdarzony był poetycką wyobraźnią i który do talentu ojca dołożył dar refleksji, ale własnemu synowi przekazał w dziedzictwie samą tylko refleksję. Tak późniejszej filozofii pozostało

za każdym razem przenika ich fałszywość i dopiero za czwartym razem Pradżapati daje mu odpowiedź prawdziwą. Podobne są dzieje Sokratesa, któremu, gdy na różnych drogach szuka wiedzy, głos wyroczni dodaje siły do wytrwania. I tu i tam aktorów mamy dwóch, ale najważniejszy warunek tego rodzaju dramatu zostaje spełniony — jest nim pytanie dające charakter całej indywidualności zapytującego, którego dzieje są odtąd wędrówką w poszukiwaniu odpowiedzi. Nie ma dramatu tam, gdzie bohater jest wypadkową wpływów zewnętrznych, pozbawioną wewnętrznego centrum. U Schellinga warunek ten jest wypełniony. Nikt mocniej niż on nie wierzył, że w człowieku, który ma geniusz, jest takie centrum. Dlatego odrzucał nie tylko tłumaczenie geniuszu przez zewnętrzne wpływy, ale i przez zjawiska leżące na obwodzie jego psychiki jak połączenie różnorakich uzdolnień. Tak rozumiejąc człowieka — a przez konieczną u niego analogię i historię — nie mógł dawać tego, co daje tylko przyczynowe myślenie, a co on nazywał wyjaśnianiem zjawisk. Dlatego odróżniał zawsze wyjaśnienie i konstrukcję, wszystkie jego teorie są konstrukcjami, w każdej szuka on centrum badanej struktury. W jego *Filozofii sztuki* jest zdanie, że stosunki zależności między bogami dlatego przedstawione zostały za pomocą genealogii, że stosunek urodzenia jest jedynym, przy którym istota przedmiotu choć zależna pozostaje absolutna. Genealogia bogów jest przykładem tego, co Schelling nazywa konstrukcją.

Tam, gdzie nie może być wyjaśnienia, tam muszą istnieć siły, dla których zrozumienia nie na wiele zda się pojęcie przyczynowości przynajmniej takie, jakie mamy my. I chociaż metafizyka Schellinga w ostatecznych swych wnioskach należy do innego rozdziału myśli niż jego dialektyka, to jednak bez metafizyki, choćby miała nią być inna niż ta, którą on stworzył, bez odczucia jej konieczności i bez szukania jej, dialektyka ta pomyślaną być nie może. Nie da się też wyrwać jej z jej podłoża i posłużyć się nią dla budowania obcej, opierającej się na myśleniu przyczynowym. Toteż w epoce pozytywizmu Schelling został zapomniany. Od tej pory i aż do dzisiejszego dnia los jego dzieła wiąże się z próbami szukania innych dróg dla filozofii.

**Zenon Szpotański**

JANUSZ ST. PASIERB

# KARTKI Z DZIENNIKA: LUDZIE I KSIĄŻKI

Wakacyjny numer jezuickich „Etudes" (lipiec—sierpień 1963) przyniósł artykuł jezuity R. Rouquette'a zatytułowany *Le mystère Roncalli*. Artykuł taki jeszcze długo będzie u nas nie do pomyślenia. Autor znał z bliska arcybiskupa Roncallego w czasach jego paryskiej nuncjatury. Pisze o promieniującym z niego życiu wewnętrznym, ale odnotowuje również wszystkie upokorzenia, porażki i niezręczności nuncjusza, na którym „Francuzi wymowni" jakoś się nie poznali... Ale nie o to idzie. Ważne jest jedno zastrzeżenie autora, dotyczące zagadnienia natury bardziej ogólnej: „Niech się nikt nie gorszy naszą śmiałością: jest bardzo niebezpiecznie marzyć o Kościele złożonym z aniołów, rządzonym przez anielskich ludzi. Mityczny kult jednostki nie pomaga posłuszeństwu, wręcz przeciwnie. Grozi nam wtedy odrzucanie przełożonych po prostu ludzkich, o zwykłej inteligencji i względnej świętości".

*

„Im bardziej chwalę Jana XXIII, tym bardziej wydaje się im podejrzany" — to już kto inny, to Mauriac w swoim *Bloc-notes* w „Figaro Littéraire" z 27 lipca 1963 r., odpowiadający niektórym czytelnikom nazywającym go „progresistą" i „lewicowym katolikiem".

Mój Boże, co też przez ten rok, dzielący nas od śmierci Papieża Jana, narosło wokół jego postaci! Iluż ludzi, nierzadko o mentalności najbardziej odległej, zaanektowało sobie jego poglądy. Iluż odetchnęło z ulgą, że skończyła się ta niepokojąca integrystyczne umysły ewangeliczna przygoda, jaką był jego pontyfikat.

Od czasów św. Franciszka z Asyżu wokół żadnego z wielkich chrześcijan nie narosło tyle legend, opowiadań, anegdot. Nienadaremnie nazwano jedne i drugie tym samym mianem *fioretti*. Z tym, że Papież Jan, żyjąc w epoce słowa drukowanego, mógł sam przeglądać szczotkową odbitkę swojej biografii. W *Giornale dell'anima* (2-gie wyd. z 11 kwietnia 1964) reprodukowano kilka jej stron pokreślonych na ukos przez Papieża i opatrzonych na marginesie uwagą: wszystko to bujdy i wymysły! (*tutte baje e invenzioni*).

W tym samym „Dzienniku duszy" Jana XXIII znajdują się na końcu cytaty i zdania, jakie sobie wypisywał kleryk Angelo Giuseppe Roncalli. Oto jedno z nich:

*Si portari vis, porta et alium* (T. a Kempis, II, III, 13) — Jeśli chcesz być niesiony, dźwigaj drugiego.

Dźwiganie ciężaru Boga: „Święty Krzysztof przeszedł rzekę. Przez całą noc szedł pod prąd. Postać jego o atletycznych barkach wynurza się jak skała ponad fale. Na lewym ramieniu niesie drobne, lecz ciężkie Dziecię... Ci, co widzieli, jak ruszał w drogę, twierdzili, że nie dojdzie nigdy. Długo ścigały go szyderstwa i śmiechy. Gdy zapadła noc zmęczyli się. Teraz Krzysztof jest za daleko, by dojść go mogły krzyki tych, co zostali na brzegu". (Romain Rolland — *Jan Krzysztof*).

Dźwiganie ciężaru człowieka. Choćby tylko jednego, ale do końca. Nie ulec zmęczeniu, nie pozostawić go ani na chwilę samego mówiąc: idę zorganizować pomoc. Nie pozwolić sobie na zniecierpliwienie wobec jego słabości, choroby, błędów. Cyrenejczyk musiał myśleć: że też właśnie na mnie musiało paść, że też właśnie mnie musieli przeklęci Rzymianie ubrać w tego opuchniętego, oplutego, zakrwawionego skazańca, właśnie mnie, który tak się spieszę po pracy do domu, na święta.

Murillo namalował św. Jana Bożego, jak niesie na plecach jakiegoś chorego. Przed nim idzie z latarnią Chrystus. Dziwny obraz. Nie odpowiadający zupełnie naszej hierarchii wartości. Powinno być przecież inaczej: święty winien nieść Chrystusa — najlepiej w monstrancji, a ten biedak mógłby co najwyżej — w przyzwoitej odległości — nieść przed nim świecę. A tu wszystko na odwrót.

Ale tak jest i może sami doświadczyliśmy tego, że gdy się weźmie na siebie z całą odpowiedzialnością ciężar drugiego człowieka, wtedy sam Bóg idzie przed nami i świeci.

Dźwigać ciężar samego siebie. *Et factus sum mihimetipsi gravis.* Jak często nie można unieść samego siebie, wytrzymać siebie. Oto tajemnica większości samobójstw. Warto pomyśleć o zdaniu Tertuliana (*De idolatria* 12, 2): „Kto chce być uczniem Jezusa, musi wziąć na siebie swój krzyż, to jest swoje uciski i cierpienia albo samo ciało, które ma kształt krzyża" (*angustias et cruciatus tuos vel corpus solum, quod in modum crucis est*).

*

Popołudnie pisarza.

Nie u każdego pisarza to proste zdanie. „Nie jestem podobny do moich książek" ma taki wstrząsający sens. Nielekko być musi, gdy się nadaje najwyższy — filozoficzny i artystyczny — wymiar ciału, przeżywać popołudnie własnej cielesności: „Żaden ze światów nie potrzebuje mło-

dości w tym stopniu, co świat mój...". W jakiej mannowskiej tonacji brzmi to wyznanie człowieka zbliżającego się do sześćdziesiątki.

„O! Jestem śmiertelnie zakochany w ciele! Ciało jest dla mnie prawie decydujące. Żaden duch nie okupi brzydoty cielesnej i człowiek fizycznie niepociągający będzie dla mnie zawsze z rasy potworów, choćby to był sam Sokrates!... Moja metafizyka jest po to, żeby staczała się w ciało... ciągle... prawie bez wytchnienia... jest jak lawina o naturalnej skłonności ku dołowi... Duch? Powiem, że największą dumą moją, jako artysty, nie jest wcale przebywanie w królestwie Ducha, a właśnie to, że nie zerwałem mimo wszystko z ciałem; i bardziej chlubię się tym, że jestem zmysłowy, niż tym, że znam się na Duchu; i namiętność moja, grzeszność, ciemność bardziej mi są cenne niż moje światło. Jeszcze? Jeszcze wam zwierzyć to i owo? Więc powiem, że największym osiągnięciem artystycznym życia mego to nie tych kilka książek, które napisałem, a to jedynie i po prostu, że nie zerwałem z „nieślubną miłością". Ach! Gdyż być artystą to przecież oznacza być śmiertelnie zakochanym, nieuleczalnie, namiętnie, ale także dziko i bez ślubu..."

Nie miałem wtedy i nie mogłem mieć pod ręką tego, co pisał, że „potencjał cudzej radości nie jest niedostępny, że można przedostać się do cudzej radości, jeżeli jest młoda", tego zapisku: „Czasem nawiedza moją beznadziejność iskra przeświadczenia, zupełnie namacalnej pewności, że zbawienie nie jest niemożliwe".

Kiedy podsuwałem mu myśl o tym chociażby zbawieniu (wierzę, że każde zbawienie zakorzenione jest w Zbawieniu, jak rozpacz w drugim biegunie), sartrowskim gestem odrzucił tę czy jakąkolwiek pociechę: „Na płaszczyźnie, którą przyjmuję, nie ma pojednania..." Jak zawsze, gdy staję wobec ludzi niepocieszalnych, doznałem fizycznego bólu serca. Zarazem czułem jak blisko jest on właśnie tutaj zagadnień ostatecznych. Właśnie tu, a nie w tym wszystkim, co mówi niejako *ex professo* o religii.

*A słowo ciałem się stało...* Któż wyczerpie całą drastyczność w tym zawartą? Nie na skutek przypadku, ani dzięki ubóstwu ludzkiej mowy mistyka przemawia drastycznym językiem cielesnej miłości (pamiętam niedawne głupawe śmieszki w refektarzu przy czytaniu żywota świętej Katarzyny Sieneńskiej). I odwrotnie: każdy, dla kogo sprawy ciała nie są zabawką, mówiąc o nich prędzej czy później pożycza słów od religii. Kapitalne zdanie Malraux: „Słownictwo religijne jest drażniące, ale inne nie istnieje". Dlatego on musi mówić o grzeszności i o zbawieniu, gdy jak elektron krąży w magnetycznym polu przyciągania swojej tematyki: „Źródła moje biją w ogrodzie, u wrót którego stoi anioł z mieczem ognistym. Nie mogę tam wejść. Nigdy się tam nie przedostanę. Skazany jestem na wieczyste krążenie wokół miejsca, gdzie święci się moje najprawdziwsze oczarowanie".

Każdy wielki artysta ma dar widzenia, choć nie może zbawić nikogo. Pisarz dochodzi do samej istoty Zbawienia, problematyki Zbawienia z drugiej strony, idąc nie przez teologię, religię czy mistykę. Ciało jest rzeczywiście centralnym problemem religii, teatrem największego w historii dramatu grzechu i odkupienia. Zbawienie ludzi dokonało się w fizycznym ciele Chrystusa, zbawienie poszczególnego człowieka odbywa się w ciele. Do ciała bezpośrednio adresuje Kościół wszystkie sakramenty, środki zbawienia, które mają sens tylko dopóty, dopóki to ciało żyje.

Nieraz nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo problem własnego ciała umieszcza nas w porządku nadprzyrodzonym. „Żadna dusza nie może dostąpić zbawienia, jak tylko w ciele, które jej zostało dane" — powiada Mistrz Eckhart. A więc nasze ciało, te kilkadziesiąt kilogramów materii, stanowiącej *principium individuationis* naszej duszy, jest istotnie zaangażowane w sprawę mojego zbawienia. Problemy ciała, a nie tylko problemy duszy składają się na tę kwestię. I to ciało po zmartwychwstaniu ma być nieśmiertelne.

Pisarz mówił mi o swoim spokojnym ateizmie, który zaczął tak u kresu dzieciństwa, gdy miał 14 lat, bez najmniejszego wstrząsu i tak trwa: „Nigdy nie doznałem potrzeby wiary..." Normalnie uważa się, że to jest *ex professo* zadanie duszy czy sumienia upominać się w człowieku o Boga. Tak przeważnie bywa. Niepokój duszy, „serce niezaspokojone", znamy to wszyscy. Ale czy czasem nie może być odwrotnie? Czy ciało i krew, mające równe prawo do miłości i zbawienia, nie może się o Boga upomnieć straszliwym fizycznym niepokojem? Czy mało jest w Biblii tego krzyku ciała, pragnącego oglądać Zbawienie Boże?

I jeszcze jedno: czy zawsze tak bywa, że chcąc przyciągnąć człowieka Bóg apeluje do jego duszy, a diabeł do ciała?

*

Z wycieczki do Assy: godzina przed małym witrażem Rouaulta pod chórem, na którym dwa owoce i bukiet najradośniejszych kwiatów i podpis *Il a été maltraité et opprimé* (on był udręczony i uciśniony).

I jeszcze jedno zdanie stamtąd, które ciągle się przypomina. Ojciec Couturier na swoim witrażu przedstawiającym św. Teresę od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza napisał: *Ta face est ma seule patrie* — Twoja twarz jest moją jedyną ojczyzną.

Przypadkiem po powrocie otworzyłem *Dziennik* Julien Greena na wtorku 4 lutego 1941. Tego dnia Robert de Saint-Jean powiedział do niego (obydwaj, po wyjeździe z okupowanej Francji znajdowali się wtedy w Stanach Zjednoczonych, które przynajmniej dla Greena, obywatela amerykańskiego, były ojczyzną):

— Tutaj ty jesteś dla mnie moim krajem.

Losy książek.

Książka — najdyskretniejszy i najbardziej bezbronny przyjaciel człowieka. Morderstwo popełnione na książce jest mniej drastyczne i łatwiejsze od zamordowania człowieka. Palono je ongiś na stopniach bazyliki Santa Maria Maggiore, palono niedawno na stosach w Monachium i Berlinie za rządów szalonego pacykarza (jest jakaś przerażająca prawidłowość w tych odwetach branych na kulturze przez różnych durniów).

Kiedyż się to zaczęło?

Może być że 36 rozdział Księgi Jeremiasza zawiera pierwszy w dziejach kultury ludzkiej opis egzekucji dokonanej na książce. W czwartym roku panowania króla Joakima podyktował z rozkazu Bożego Jeremiasz Baruchowi, synowi Neriasza swoją księgę, którą kazał mu odczytać w świątyni ludowi („Ja jestem zamknięty i nie mogę iść do domu Pańskiego. Ty zatem idź i czytaj...").

Gdy Baruch czytał księgę ludowi, został zadenuncjowany książętom przez Micheasza, syna Gamariasza, syna Safana. Książęta kazali się wprawdzie ukryć Jeremiaszowi i Baruchowi, niemniej jednak powiedzieli o wszystkim królowi:

„I weszli do króla do dziedzińca, lecz księgę zostawili do przechowania w skarbnicy Elisamy pisarza, i powiedzieli przed królem wszystkie słowa. I posłał król Judiego, aby wziął księgę; a on wziąwszy ją z komory Elisamy pisarza, czytał przed królem i przed wszystkimi książętami, którzy stali przy królu. A król siedział w domu zimowym miesiąca dziewiątego, a stał przed nim kocioł pełen węgla. A gdy przeszedł Judi, trzy albo cztery karty, pociął je nożykiem pisarskim i wrzucił do ognia, aż zgorzała wszystka księga w ogniu... Wszakże Elnatan i Dalajasz i Gamariasz zastawili się królowi, aby nie palił księgi, lecz nie usłuchał ich. I rozkazał król Jeremielowi, synowi Amelecha i Sarajaszowi, synowi Ezriela i Selemiaszowi, synowi Abdeela, aby pojmali Barucha pisarza i Jeremiasza proroka; ale ich był Pan ukrył".

Ale już wtedy owe *mesures* na niewiele się zdały: „A Jeremiasz wziął inną księgę i dał ją Baruchowi, synowi Neriasza, pisarzowi, który spisał na niej z ust Jeremiasza wszystkie mowy księgi, którą był spalił Joakim, król judzki, w ogniu, i nadto jeszcze przydano mów daleko więcej, niżeli pierwej było".

*

Równolegle do mody na książki z opisami „codziennego życia" w minionych epokach trwa niezmiennie od kilku lat powodzenie opisów „prawdziwego życia", dzienników, pamiętników. Już rok czy dwa lata upływają od ukazania się *Journal d'un Bourgeois de Paris sous le règne de Louis XV*. Autor tego dziennika, uszlachcony adwokat paryski E. J. F. Barbier zamknął w nim okres od roku 1718 do 1763. Wśród wielu wia-

domości o życiu dworskim, medycynie, sądownictwie, modzie i dojrzewającej rewolucji znalazł się tam zapisek z grudnia 1722 roku: „W tych dniach zmarł najstarszy więzień Bastylii. Był więźniem od trzydziestu pięciu lat. Aresztowano go w stroju jakobina i podejrzano o chęć otrucia pana de Louvois, ale nie było na to żadnego dowodu. W czasie przesłuchiwania odpowiadał jakimś żargonem, którego żaden z tłumaczów królewskich nie mógł zrozumieć, tak że nigdy nie dowiedziano się, ani jak się nazywa, ani z jakiego kraju pochodzi, ani co robił jako jakobin — i w ten sposób spędził trzydzieści pięć lat bez książek i papieru".

Bez książek i papieru! Jakież rozczulające troski miało to poczciwe Oświecenie! Bo o ile samej historii nie powstydziłby się Kafka, Ionesco czy Beckett, to puenta mogłaby być ozdobą niedawno wydanego tomu „Opowiadań" Mrożka.

*

Zmarł Gaston Berger, „kierownik przedsiębiorstwa, filozof w akcji", *selfmade man* (po maturze rozpoczyna pracę zawodową dochodząc do stanowiska dyrektora i właściciela fabryki w Marsylii, równocześnie uzyskując stopnie uniwersyteckie aż po profesurę filozofii w Aix i Marsylii; jako dyrektor departamentu nauczania wyższego przeprowadził szereg reform studiów uniwersyteckich). Profesor Edward Morot-Sir, radca kulturalny ambasady francuskiej w Nowym Yorku, wydał po jego śmierci zbiór rozważań, artykułów i szkiców jego pióra, dotyczących problemów wychowania w naszej epoce, którą cechuje przyspieszenie historii i nadmierna ruchliwość. Zadaniem wychowania jest dziś — pisał Berger — nauczyć spokoju i to poprzez uprawianie gimnastyki i filozofii. Poza przyzwyczajeniem do spokoju, powinno się rozwijać wyobraźnię: „W świecie statycznym rozum jest władzą naczelną: trzeba ustawicznie dedukować, przewidywać i uściślać. W świecie ruchliwym i bez przerwy podlegającym odnowie trzeba być wynalazcą. Trzeba nasampierw wynajdywać własne życie..."

Niebardzo mogę pojąć, jak można praktycznie pogodzić spokój z posiadaniem wyobraźni. Taka olimpijska przyjaźń pomiędzy Apollinem i Dionizosem jest ideałem dostępnym dla niewielu. Wydaje się, że takim człowiekiem był Gide.

*

Céline do Jakuba Darribehaude: „Słabość sztuki europejskiej polega na tym, że jest ona obiektywna. Patrzcie na sztukę azjatycką: najwyższa ze sztuk, malarstwo, dąży tam przede wszystkim do nie odtwarzania rzeczywistości. To, co realne, nie posiada żadnego znaczenia... musi ono podlegać stylizacji". Warto to przypomnieć dziś właśnie. Nie było też dziełem przypadku, że realizm europejski nazwał Céline słabością.

Przy tej samej okazji przyznał się, że nigdy nie chciał być pisarzem; od dziecka pragnął zostać lekarzem. Lekarz — mówił — był za czasów jego dzieciństwa cudotwórcą, dziś stracił na znaczeniu: *il fait garagiste*, także choroby dzięki antybiotykom straciły na prestiżu, nie ma już dżumy, nie ma cholery...

Dziecinne marzenia autora *Podróży do kresu nocy* spełniły się: Paul Morand przyznał mu po śmierci rangę lekarza: „Nie był niczym innym jak lekarzem dzielnicowym; nie była to żadna z dzielnic raju. Nie miał przyjaciół ani w niebie, ani na ziemi".

**Janusz St. Pasierb**

# ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

## EUROPEJCZYK NA „OJCOWIE"*

Nowa książka Jana Józefa Szczepańskiego przy pierwszych oględzinach w księgarni robi wrażenie zwykłego zbioru reportaży. W rzeczywistości książka ta nie jest reportażem. Można by ją nazwać reportażowym esejem, gdyby taki termin był w użyciu. Pierwsze wrażenia są mylące, dopiero głębsze rozszyfrowanie pisarskich zamiarów Szczepańskiego ułatwia sprawiedliwą ocenę utworu. Widoki portów i miast przybrzeżnych, obrazy morza i ludzi, opisy obyczajów i miejsc świętych obcych ludów pobudzają naszą wyobraźnię, zaspokajają czytelniczy głód wrażeń. Cała jednak „fabuła" książki prześwietlona jest spojrzeniem własnym autora, który konfrontuje swój dotychczasowy stosunek nie tylko do odwiedzanych krajów i kontynentów, lecz do całego współczesnego świata, jego cywilizacyjnych, kulturowych powikłań. *Do raju i z powrotem* jest książką szerokich horyzontów, które otwierają się przed pisarzem odpływającym od brzegów rodzinnej Europy, na powitanie krajów będących od dawna przedmiotem jego intelektualnej pasji. W czasie podróży dokonywa się konfrontacja dawnych wyobrażeń z rzeczywistością, dokonany zostaje wybór klucza, którymi intelektualista stara się otworzyć pancerną szafę współczesnego świata, gdzie historia skrywa nasze „papiery wartościowe", ludzkie pasywa i aktywa walki o lepszy kształt świata.

Tytuł *Do raju i z powrotem* posiada określony sens. We fragmencie książki zatytułowanym „W cieniu rajskiego drzewa" znajdujemy opis miejsca, gdzie wg jednej z wielu tradycji, u zbiegu Eufratu i Tygrysu, miał leżeć biblijny raj. W mieście tam istniejącym obejrzeć można nawet drzewo z zawieszoną na nim tablicą „Święte drzewo Adama... Abraham modlił się tu dwa tysiące lat temu". Miejsce jest zaniedbane, biedne, w niczym nie przypomina raju. Ale „...dwa tysiące lat temu — pisze Szczepański — bez względu na to, gdzie i pod jakim drzewem modlił się Abraham, płochliwe kobiety nosiły na głowie naczynia z wodą Tygrysu i pobrzękiwały mosiężnymi branzoletami na kostkach bosych

---

* Jan Józef Szczepański, *Do raju i z powrotem*, Warszawa 1963, Czytelnik.

stóp, zupełnie tak samo jak te, które mijały nas obecnie próbując umknąć natręctwu naszych kamer. Tyle, że nie używały wtedy blaszanek po benzynie. W tej drobnej różnicy wyraża się najjaskrawiej historia dwóch tysięcy lat postępu". Postępu, dodajmy za autorem, który całemu światu dała — Europa.

Poczucie europejskiej przynależności kulturowej piszącego krystalizuje się coraz wyraźniej w czasie jego podróży. Im dalej posuwamy się w lekturze, tym silniej ta świadomość występuje. Rozważania na temat znaczenia zachodniej kultury stanowią najgłębszą i najważniejszą warstwę eseju. Można przypuszczać, że nie są one tylko realizacją z góry założonej kompozycji książki, lecz odbiciem rzeczywistych przeżyć pisarza, który zetknąwszy się z obcym, egzotycznym światem uzmysławia sobie jeszcze wyraźniej niż do tej pory wartości leżące u podstaw jego duchowej i intelektualnej egzystencji. Ów intymny stosunek do świata, w którym ojczyznę posiada się nie tylko we własnym kraju lecz całym kontynencie, uzmysławiają przeżycia pasażera polskiego statku handlowego i przepływającego od portu do portu wzdłuż olbrzymiej trasy znaczonej nazwami: Hamburg, Gibraltar, Port Said, Akaba, Dżidda, Sudan, Morze Czerwone, Karaczi, Basra, Abadan, Bombaj... Okręt „Ojców" pełni rolę ruchomej kamery obejmującej w wielkich skrótach nieznane obrazy ziemi, kamery, która sunie z dala od wybrzeży, co ułatwia zdobycie spokojnego dystansu w przemyśliwaniu obserwowanych zjawisk, oglądanych ludzi, miast i ich życia już w czasie podróży. Kładę nacisk na ów dystans stworzony przez oryginalną podróż pisarza, będącego na poły członkiem załogi i na poły podróżnikiem. Perspektywa dystansu bowiem określa w ogóle klimat pisarstwa Szczepańskiego. Obok naturalnego stylu o uderzającej zwięzłości i prostocie, a zarazem pewnej językowej elegancji, uderza nas osobność autorskiego „ja", intymne zamknięcie się we własnych przeżyciach i sprawach ujawnianych czytelnikowi dyskretnie za pośrednictwem obrazów i komentarzy. Nie jest to narzucenie czytelnikowi swego zdania, lecz dzielenie się zdobytą wiedzą mimochodem, w miarę jak upływa podróż. Wiedza ta nasycona jest specyficzną nutą melancholii. Najlepszą nazwą dla niej byłby chyba tytuł znanej książki francuskiego etnografa Lévi-Straussa *Smutek tropików*. Postawę Szczepańskiego wobec rzeczy ludzkiej, realizującej się w przemianach cywilizacyjnych i kulturowych zarówno w rodzinnej Europie jak i zwiedzanych lądach cechuje właśnie postawa etnografa-amatora, człowieka szukającego nie tylko podróżniczych przygód, lecz przygody większej, tej, której wciąż od nowa doświadcza ów jednolity i zróżnicowany zarazem gatunek istot myślących i tęskniących za rajem na ziemi lub poza ziemią, nazywany ludzkością. Tak rozległa perspektywa nadaje właśnie rangę książce. Smutek natomiast płynie z przekonania autora o daremności tęsknot za rajem. Jak wiele już przybierały

one kształtów, w jak wielu ideach, kultach nakładających się na siebie i nawzajem przenikających znajdywały swój wyraz... Dowiadujemy się o tych tęsknotach również z obserwacji losu pojedynczych ludzi, spotykanych przez autora to tu to tam w przedziwnych okolicznościach, w ciągu paru godzin zwiedzania jakiejś miejscowości, oglądanych raz w życiu na odległym lądzie. Sądzę, że umiejętność zbliżenia ich nam przez Szczepańskiego zakotwicza szerokie uogólnienia jego eseju w rzeczywistości nam bliskiej, rzeczywistości wspólnej biedy istnienia każdego człowieka, skądkolwiek by on pochodził, i cokolwiek by robił. Nawet gdy jest on policjantem w Basrze. Postacie Arabów lub Hindusów szkicuje autor z humorem, nieco groteskowo, na tle ich życia. Tylko że nic w tym nie ma z drwiny. Żałosność sytuacji owych indywiduów rzuca światło na sprawy głębsze jak: nędza Karaczi, prymitywizm kulturowy i polityczny Iraku, jak paradoksy arabskiego świata, gdzie pierwotne formy bytowania mieszają się z inwazją nowoczesnej techniki zarówno w dziedzinie przemysłu jak i — sprawowania władzy. Smutek płynie z poznania dysproporcji pomiędzy dążeniami ogólnymi a możliwościami zwykłego człowieka, zdeterminowanego przez życie w kręgu małych, własnych spraw w Bombaju lub afrykańskim buszu. Szczepański nie podważa przy tym, nie neguje roli postępu, ku któremu tak silnie ciążą kraje zaniedbane gospodarczo. On jest po ich stronie. Patrząc z perspektywy dystansu bardziej się tylko pasjonuje pytaniem o to — jak dokonywa się rzecz ludzka, odwieczna ekspansja ku „bramom raju", jak się mieszają płyny rozmaitych kultur dzisiaj nie tylko w skali kontynentu, lecz również czyjegoś indywidualnego życia. W gruncie rzeczy obraz tamtych lądów wyniesiony z książki porównać by można z wielką graciarnią rozmaitych wpływów i tradycji, wśród której żyją przeważnie biedni, bytujący według praw narzuconych przez przeszłość obywatele wielomilionowych społeczności. Na tym tle tryskająca bogactwem mikroskopijna wysepka Kuweitu wydaje się wybrykiem, czymś, co albo przeczy jakoby istniały ogólne prawa rozwoju, albo potwierdza te prawa, ponieważ przypadek i paradoks wliczyć należy również w kanon możliwości historycznego procesu.

Ale dystans, o którym tu tyle mówię, specyficzny klimat prozy Szczepańskiego, nasyconej smutkiem płynącym ze współczującego zrozumienia bytowania ludzkiego na ziemi na wszystkich jej równoleżnikach, nie tylko jest funkcją sytuacji biernego obserwatora dziwów ziemi, którego kołysze wzdłuż egzotycznych wybrzeży wygodny, nowoczesny statek, zbudowany w polskich stoczniach. Smutek ów tkwi w samym narratorze, jest jego osobistym, wewnętrznym problemem człowieka, który wiele wie, dużo widział i przeżył. Tę pisarską dojrzałość w nim się wyczuwa i ona też zjednywa dla książki czytelnika.

*

nieprzewidzianymi treściami. Niesposób odgadnąć, co z tego wyniknie. Jakie nowe nadzieje lub jakie niebezpieczeństwa".

*Do raju i z powrotem* nie zamyka żadna formuła. Pozostajemy pod urokiem ukazanej nam wizji rozwijającego się, paradoksalnego w swym pogmatwaniu i przeciwieństwach świata. Świata, w którym żyjemy. Książka Szczepańskiego zbliża nas do poznania tej szerszej rzeczywistości unifikującego się globu. Unifikacja nie przeszkadza powstawaniu zawsze identycznych pytań, zadawanych w zmieniających się sytuacjach i czasie o sens wszystkiego, co ludzkie, i ostateczny cel przemian. U dna rozmyślań autora pytania te są żywe. Wojny i okresy pokoju, upadki i wzloty cywilizacji, kulty wschodzące i zachodzące są stałym elementem przemian naszego gatunku. Ale co to wszystko oznacza, do czego zmierza, czym jest — oto pytania będące źródłem smutku, którym również promieniują tropiki — kolebki wielkich religii, kultury i potężnych ośrodków władzy.

*Marek Skwarnicki*

# FACHOWCY POSZUKIWANI

Jedną z konsekwencji rozwoju cywilizacji i osiągnięć techniki w świecie jest wielki wzrost zapotrzebowania na wszelkiego rodzaju fachowców. Daje się on odczuwać w krajach słabo rozwiniętych, będących „na dorobku", a zaczyna urastać wręcz do problemu w krajach, w których wysokie uprzemysłowienie, politechnizacja życia i automatyzowanie procesów produkcyjnych potęgują się z dnia na dzień.

Popyt na fachowców, szczególnie reprezentujących specjalizację techniczną, jest w niektórych krajach aktualnie niezaspokajany, między innymi z tej przyczyny, że rozwój techniki, budowa nowych maszyn, urządzeń i fabryk postępują — w przeliczeniu rachunkowym — szybciej aniżeli wykształcenie (wyspecjalizowanie się) inżynierów i techników.

Brak personelu inżynieryjno-technicznego występuje szczególnie wyraźnie w Niemieckiej Republice Federalnej . Jedną z przyczyn tego zjawiska są zaniedbania w dziedzinie szkolnictwa zawodowego, i to sięgające wielu lat wstecz. Niezadowalający, a nawet wprost alarmujący stan tego ostatniego stał się już przedmiotem oficjalnym wystąpień i komunikatów.

Niedomagania szkolnictwa zawodowego technicznego oddziałują w NRF również na sytuację w wyższym szkolnictwie technicznym. Niemcy Zachodnie odczuwają dziś wielki niedobór techników. Brak im też inżynierów. Niedobór tych ostatnich wyrażać się ma niebagatelną cyfrą 50.000 osób.

O niedostatecznej ilości inżynierów w stosunku do potrzeb mówi się

też w Stanach Zjednoczonych. Jedną z przyczyn, której przypisuje się zaistniałą sytuację, jest niewystarczająca ilość chętnych do poświęcenia się zawodom technicznym. Z kolei to zjawisko uzasadniane jest powstawaniem jakby pewnego podziału na dwie zasadnicze grupy pomiędzy inżynierami w tych krajach. Jedna grupa są to wybitni fachowcy lub ludzie uzupełniający zdobyty zawód wrodzonymi zdolnościami organizacyjnymi. Stanowią oni trzon kierowniczy w fabryce, w przemyśle. Druga grupa, nieporównanie liczniejsza, są to inżynierowie w tzw. „ruchu", to jest pracujący bezpośrednio w produkcji, na halach i wydziałach produkcyjnych. Praca ich w coraz większej ilości wypadków zatraca swój „inteligencki" charakter, gdyż nadzór pracujących maszyn i urządzeń stawia przed nimi bardzo podobne wymogi, jak przed przyuczonymi robotnikami nadzorującymi pracę automatów. W obu wypadkach zarówno inżynierowie jak i robotnicy zmuszeni są do stałego napięcia uwagi, bez większych możliwości twórczego współdziałania z pracą obserwowanych maszyn. Dla przykładu można podać, że w przedsiębiorstwie produkującym maszyny do liczenia w San José w Kalifornii, na 2000 zatrudnionych przypada aż 700 inżynierów. Wielu z nich wykonuje funkcje prostych robotników. Te i inne przykłady oddziałują, oczywiście, na społeczną pozycję personelu inżynieryjno-technicznego, daje się ponadto zauważyć tendencja do wyrównywania się dysproporcji zarobków między inżynierami a pracownikami przyuczonymi — bez wykształcenia.

Tak więc czynniki te nie pozostały bez wpływu na popularność nauk technicznych wśród młodzieży Stanów Zjednoczonych. W roku 1950 ukończyło w tym kraju wyższe szkoły inżynieryjne 53 tysiące studentów, w roku 1956 — 26 tysięcy, a w 1957 — 31 tysięcy studentów. Równocześnie „świeżo upieczeni" inżynierowie stanowili w 1950 r. 12% wszystkich absolwentów szkół wyższych, podczas gdy w 1956 — 9%, a w 1957 — 10%.

Dla uwypuklenia sytuacji obrazującej obieranie kierunków studiów warto dodać, że w Związku Radzieckim uzyskuje się trzy razy więcej promocji w naukach przyrodniczych i technicznych, aniżeli w humanistycznych, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych stosunek ten kształtuje się odwrotnie.

Niezależnie od tych faktów stwierdza się w krajach gospodarczo rozwiniętych szybszy wzrost liczby pracowników umysłowych, aniżeli fizycznych, najzupełniej zrozumiały na tle osiągnięć techniki eliminującej zwolna pracę fizyczną, jak i ze względu na zwiększony nacisk na zagadnienia organizacji pracy i kierowania.

Niedobór fachowców odczuwają także tzw. kraje gospodarczo zacofane, lub też będące dopiero na drodze do rozwoju. Wyrównywanie braków w tej dziedzinie odbywa się między innymi w postaci tzw. importu myśli technicznej, oraz innych dostępnych form współpracy między poszczególnymi krajami. W krajach gospodarczo rozwiniętych

rzucają się w oczy zmiany w strukturze zatrudnienia wśród robotników będące wynikiem mechanizacji i częściowej automatyzacji procesów produkcyjnych. Z biegiem czasu bowiem stwierdza się coraz odważniej, że obsługa automatów nie zawsze wymaga wysokich kwalifikacji — niejednokrotnie wystarcza proste przyuczenie. Rośnie zatem procent robotników przyuczonych do wykonywania konkretnych zadań.

W Austrii przeprowadzono niedawno badania zmian struktury załóg w ośmiu dużych zakładach przemysłowych — dotyczące okresu 1952—1959, przy czym zakłady te charakteryzowały się w tym czasie wysokim wzrostem produkcji, wprowadzeniem szeroko pojętej mechanizacji a także częściową automatyzacją. W ciągu tych siedmiu lat ilość zatrudnionych robotników wykwalifikowanych wzrosła zaledwie o 1,2%, podczas gdy ilość robotników tzw. przyuczonych zwiększyła się o 27.4%. Zmalała równocześnie ilość robotników niekwalifikowanych o 7,4%. W Niemieckiej Republice Federalnej zaszły w tym samym okresie podobne zmiany. Według opublikowanych danych dotyczących w tym wypadku całego przemysłu, kierunek tych zmian był następujący:

Przeciętnie na 1000 zatrudnionych robotników przypadało:

| | w roku 1951 | w roku 1959 |
|---|---|---|
| robotników kwalifikowanych | 575 | 498 |
| robotników przyuczonych | 239 | 328 |
| robotników niekwalifikowanych | 186 | 174 |

Wydaje się jednak, że o ile fakt przyrostu liczby robotników przyuczonych jest zrozumiały wobec przemian w dziedzinie techniki samej produkcji, to zmniejszenie się ilości robotników kwalifikowanych w NRF jest w znacznym stopniu obrazem zatartym, kryjącym faktyczne potrzeby gospodarki w tym względzie.

Naszkicowana tu w ogromnym skrócie problematyka jest między innymi przedmiotem badań Międzynarodowego Biura Pracy. Poświęca ono sporo uwagi krajom noworozwijającym się. Podkreśla się aktualnie istnienie dwóch, zresztą ściśle ze sobą związanych problemów występujących na rynku pracy w tych krajach. Są to: niedobór ludzi o wysokich kwalifikacjach zawodowych, oraz nadmiar niewykwalifikowanej siły roboczej. Ten ostatni występuje przede wszystkim na terenie miast. Ludność miast wzrasta na ogół o wiele szybciej niż rozwój przemysłu, głównie z powodu przypływu ludności wiejskiej. Nadmiar siły roboczej występuje również na wsi i wiąże się częstokroć z przeludnieniem wsi występującym np. w Egipcie lub Indii. Problemy te występują tym ostrzej, im szybsze jest tempo rozwoju gospodarczego, gdy tymczasem według prawidłowych założeń ilość nowo kwalifikowanych pracowników winna wyprzedzać ogólną stopę rozwoju ekonomicznego.

Postuluje się zatem ustalenie przez poszczególne kraje będące w stadium dynamicznego rozwoju, odpowiednich programów działania obej-

mujących w szkolnictwie przemyślany system kształtowania potrzebnych kadr. Konieczne jest uzupełnianie przyjętej polityki w szkolnictwie odpowiednimi zmianami w strukturze wynagrodzeń, oraz „wartościowaniu społecznej hierarchii poszczególnych stanowisk pracy”. System płac winien więc niejako automatycznie regulować dopływ potrzebnych fachowców do poszczególnych dziedzin życia, począwszy, oczywiście od sensownego ukierunkowania młodzieży wybierającej zawód.

Podkreśla się również silnie znaczenie szkolenia zawodowego przeprowadzanego już w trakcie wykonywania zawodu (jest to właśnie na wstępie wzmiankowane tzw. przyuczanie).

W krajach nowo rozwijających się obserwuje się gwałtowny rozrost szkolnictwa średniego. Różny jest, oczywiście, stosunek liczby uczących się w szkołach średnich do ogółu młodzieży będącej w wieku 12—18 lat. Stosunek ten zależny jest w pierwszym rzędzie od etapu rozwoju, na którym znajduje się dany kraj.

W Afryce kraje najbardziej zaawansowane w rozwoju skupiają w szkołach średnich 4—5% ogółu młodzieży w wieku 12—18 lat, Egipt i India odpowiednio 15—20%.

Problematyka szkolnictwa średniego była rozpatrywana w 1961 r. na specjalnej konferencji krajów afrykańskich.

Ustalono wówczas plan odpowiednich pociągnięć zmierzających do tego, by procent młodzieży w wyżej wymienionym wieku, pobierającej naukę w szkołach średnich, wzrósł w krajach Afryki Tropikalnej z 3% w 1961 r. do 23% w 1981 r.

Spotkać się można z poglądem, że w nowo rozwijających się krajach około 20% absolwentów szkół średnich winno mieć zabezpieczoną możliwość odbycia studiów wyższych. Oczywiście, jest to liczba szacunkowa. Kwestia proporcji między poszczególnymi kierunkami studiów jest sprawą otwartą — zależną od potrzeb poszczególnych krajów — niemniej bez mała wszędzie obserwuje się priorytet studiów o kierunkach technicznych. Fakt ten przysparza zainteresowanym krajom dodatkowych problemów, zważywszy że nakład kosztów potrzebnych na wykształcenie inżyniera jest 3 do 4 razy wyższy, aniżeli na wykształcenie np. prawnika.

*Stanisław Woyszkiewicz*

# CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKIE PRACE EKUMENICZNE

O początkach ekumenizmu chrześcijańsko-żydowskiego mowa była w artykule w nr 70 „Znaku” (*Kościół katolicki a Żydzi*). Z biegiem czasu ekumenizm tak bardzo się rozwinął. Ukazały się dalsze tomy

„Bridge'a", wydawnictwa zbiorowego, poświęconego problematyce chrześcijańsko-żydowskiej. Podczas II sesji Soboru w ramach schematu ekumenicznego poruszono to, co nazywa się problemem żydowskim. Chrześcijańsko-żydowską pracę ekumeniczną podjął również Instytut Ekumeniczny w Niederaltaich. Od kilku lat odbywają się tam spotkania, poświęcone tej problematyce. Biorą w nich udział teologowie katoliccy i żydowscy.

Ostatnim chrześcijańsko-żydowskim spotkaniem ekumenicznym w Niederaltaich były rozmowy, jakie odbyły się w dniach od 17 do 21 kwietnia br. Ideą naczelną zjazdu było: „Chrześcijanin a świat żydowskiej wiary". Wykłady wygłosili: ze strony katolickiej ks. prof. dr Karol Thieme, profesor Uniwersytetu Moguckiego, ze strony żydowskiej docent talmudystyki i judaistyki Uniwersytetu Heidelberskiego, dr Meier Sprecher. Tematy poruszone przez stronę katolicką były następujące: 1) Nowe spojrzenie na lud wybrany w Starym Testamencie, 2) Nowe spojrzenie na żydowstwo biblijne, 3) Nowoczesny antysemityzm. Prelegent ze świata żydowskiego natomiast wygłosił wykłady: 1) Dzisiejsza wiara żydowska, 2) Modlitwa Żyda w dzień powszedni, 3) Modlitwa w Sabat i w dni świąteczne, 4) Modlitwa o przyszłość.

Szczególnie nowa jest myśl, którą wyraził ks. Thieme w swym drugim wykładzie. Otóż zwrócił on uwagę, że św. Paweł i inni apostołowie jako winę narodu żydowskiego określają odrzucenie przez faryzeuszy uchwał Soboru Jerozolimskiego, a nie ukrzyżowanie Chrystusa. Myśl ta pokrywa się z tym, co w sprawie chrześcijańsko-żydowskiej niejednokrotnie powiedziano w ramach chrześcijańsko-żydowskich prac na Soborze: byli Żydzi, którzy przeciw śmierci Chrystusa protestowali, a zdecydowana większość za tragiczny ten fakt nie może ponosić odpowiedzialności. W dalszym toku swych cennych wywodów ks. Thieme stwierdza: Jest wielkim błędem, że chrześcijanie głosili, iż na żydowstwie ciąży stałe Boże przekleństwo za śmierć Chrystusa. Konflikt chrześcijańsko-żydowski, pogłębiał się na przestrzeni wieków, szczególnie poprzez prześladowania Żydów, jakie rozpoczęło się w wieku XIV w Hiszpanii. Nie poprawiła tej sytuacji emancypacja Żydów, ogłoszona w wieku XVIII. Co więcej rewolucyjny antysemityzm coraz bardziej przybierał na sile. W XIX w. taki stan panuje zarówno we Francji, jak w Rosji i w Niemczech. W Niemczech antysemityzm osiągnął swój punkt kulminacyjny w okresie hitleryzmu.

W wykładach dr Sprechera najbardziej interesująca była charakterystyka żydowskiego życia religijnego. Dr Sprecher zwrócił uwagę, że wiara żyda zawsze musi stać w ścisłej łączności z jego życiem. Wiara i czyny to dwie wielkości, które zawsze winny ze sobą harmonizować. Działanie każdego żyda winno być nacechowane wiernością wobec Bożego prawa i religijnej tradycji.

Rozmowy chrześcijańsko-żydowskie w Niederaltaich przede wszystkim doprowadziły do tego, że uświadomiono sobie, iż nie można chrześcijańsko-żydowskiej pracy ekumenicznej rozpoczynać od dyskusji doktrynalnych. Na to jeszcze za wcześnie. Za wiele po obu stronach nagromadziło się wzajemnych uprzedzeń, za głęboka przepaść dzieli oba te światy. Kluczem ekumenizmu chrześcijańsko-żydowskiego winna być skrucha za popełnione winy, także chrześcijańskie, oraz stworzenie klimatu wzajemnej życzliwości i miłości. Tę myśl wyrażano także w nawiązaniu do soborowego schematu ekumenicznego.

Poważne znaczenie dla chrześcijańsko-żydowskich prac ekumenicznych ma również książka wydana pod redakcją ks. dr Teodora Filthauta, profesora teologii pasterskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Monasterskiego, pt.: „Izrael w nauce chrześcijańskiej" (München 1963). Książka stanowi dzieło zbiorowe i została napisana jako wynik ćwiczeń z teologii duszpasterskiej, prowadzonych pod kierunkiem ks. Filthauta. M. in. w książce tej poruszono zagadnienia: 1) Nauka Biblii a żydzi, 2) Stary Testament, Izrael i żydzi w nauce katechizmu, 3) Żydzi a nauka liturgii. Silny akcent położono w niej na postulat, by w przyszłości uniemożliwić pseudoreligijną motywację nienawiści do Żydów.

Adolf Exeler w jednej z prac, opublikowanych w książce pt: „Nasza nauka bibiljna a żydzi", ostro i śmiało krytykuje antysemickie akcenty, jakie do niedawna żywe były w chrześcijaństwie. Exeler zwraca uwagę, że nauka katechizmu nieraz szła w tym kierunku, że mogła stać się odpowiedzialna za antysemityzm. Przede wszystkim katechizm zanadto uogólnia postawę żydów wobec Chrystusa Pana. szczególnie ich postawę w czasie pasji. Jakże szkodliwe jest określanie żydów jako morderców Boga!

Tę samą tematykę, jaka została nakreślona w książce: „Izrael w nauce chrześcijańskiej", omówiono w Niederaltaich w specjalnej grupie roboczej, zajmującej się odpowiednim ustawieniem problematyki chrześcijańsko-żydowskiej w chrześcijańskiej nauce religii. Grupa robocza uchwaliła następujące rezolucje:

Celem urzeczywistnienia swego planu zbawczego Bóg wybrał spośród wszystkich narodów świata lud izraelski. Izraelici stanowią pierwotny lud Boga, są pierwszymi dziećmi i dziedzicami Ojca Niebieskiego i Jego Królestwa. Również ci żydzi, którzy dziś żyją pomiędzy nami, należą do tego wybranego ludu. Są potomkami Abrahama, Izaaka, Jakuba, są członkami tego samego narodu, z którym Bóg na Synaju zawarł przymierze i z którego wyszli prorocy. Jako członkom starotestamentowego ludu przymierza Izraelitom przysługuje specjalna godność. Jesteśmy z nimi związani poprzez wspólne Objawienie Starego Testamentu i przyrzeczenie jedności w Testamencie wiecznym. Z narodu żydowskiego poprzez szczególne zrządzenie Boże narodził się Zbawi-

ciel, Jezus Chrystus, Pan Nasz. Jako człowiek jest On członkiem narodu żydowskiego. Że wielka część narodu nie unała Go za długo i tęsknie oczekiwanego Mesjasza i Pana, że Wysoka Rada wydała Go na śmierć, stanowi straszliwą tajemnicę, która swe korzenie ma w grzechu i winie wszystkich ludzi, za których Jezus umarł. Do dziś dnia żydzi — z wyjątkiem niektórych — nie uznali Jezusa za Mesjasza i Bożego Syna. Mimo to Bóg kocha swój raz wybrany naród. Swych przyrzeczeń Bóg nie cofnął i narodu nie odrzucił. Izrael jest dziś od ludu Bożego Nowego przymierza oddzielony, jednak nie odrzucony. Kiedy Pan przyjdzie ponownie i poprzez to przyjście w pełnym blasku ukaże się Jego Majestat, „cały Izrael będzie uratowany" (Rzym 11 26). Również Izrael uzna Jezusa za swego Boga i Pana (Mt 23 39). Kościół w pełni zostanie zbudowany z Izraela i narodów. Nam została dana łaska, że już teraz możemy w Jezusa Chrystusa wierzyć i Go kochać. Poprzez sprawiedliwość i miłość winniśmy żydom dać świadectwo, że Jezus jest Mesjaszem, którego oni oczekują.

*Czesław Wasiński*

# SPROSTOWANIA W SPRAWIE MOJEJ POLEMIKI Z O. PROF. A. KRĄPCEM OP.

Do sprawozdania z VII Tygodnia Filozoficznego KUL, które zostało zamieszczone w nr 121—122 „Znaku" (s. 1003—1012), wkradły się pewne niejasności i nieścisłości, gdy idzie o zastrzeżenia, jakie wysunąłem przeciw włączaniu przez o. prof. Alberta M. Krąpca OP filozofii przyrody w sam trzon metafizyki. Pragnę więc wyjaśnić, jak faktycznie argumentowałem.

1. Niejasno została przedstawiona moja polemika ze stanowiskiem, jakie o. prof. Krąpiec zajął w dziele *Realizm ludzkiego poznania* (Poznań 1959) [1], w którym wystąpił z tezą, że filozofia przyrody stanowi integralną część jednej (w sensie analogicznym) i niepodzielnej wiedzy, jaką jest metafizyka, tak iż wydzielanie w jakimś sensie przedmiotu filozofii przyrody ma charakter wtórny i nieistotny, gdyż opiera się na zaakcentowaniu jednego ogólnego stanu bytowego.

Z tą tezą polemizowałem w ten sposób: o jaki ogólny stan bytowy, tzn., jakby należało sądzić, „stan" właściwy dla bytu jako bytu, może chodzić o. prof. Krąpcowi? Obiektywnie rzecz biorąc, musimy zauważyć, że tym „stanem" nie może być podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym, znajdowanie się w tym ruchu, to co w terminologii scholastycznej określano jako *mobilitas*, ponieważ pod wskazaną per-

[1] S. 54. Por. jeszcze w tym dziele s. 113—115 (V i VII).

spektywą formalną można jedynie ujmować w całości lub w części jestestwa nieorganiczne i organiczne, a więc pewien typ bytu, a nie byt jako taki. Również i o. prof. Krąpiec, gdy wyraża się pełniej, nie twierdzi, by podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym było charakterystyczne dla bytu jako bytu. Utrzymuje on natomiast, że o tym podleganiu trzeba mówić „wszędzie tam, gdzie nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania",[2] a więc w odniesieniu do wszystkich bytów prócz Boga, gdyż nawet nasze przejawy intelektualne i wolitywne mają realizować w sobie definicję ruchu w ścisłym znaczeniu: *actus entis in potentia prout huiusmodi.*[3] Ten pogląd jest jednak nie do przyjęcia, gdyż poszczególne czynności umysłu i woli, które nie stanowią ciągu częściowych realizacji sukcesywnych tak charakterystycznych dla ruchu w znaczeniu ścisłym, lecz dokonują się całe na raz, w sposób bezwzględnie niepodzielny, mogą być nazwane ruchem tylko w sensie metaforycznym, w pewien sposób, o ile przez nie dana jednostka ludzka staje się z poznającej czy chcącej w możności poznającą lub chcącą *in actu.* O. Krąpiec nie spostrzegł się, że wymienione czynności są *actus perfecti, id est, existentis in actu,* a nie *actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi.* Ale, wskazując ten brak, nie chciałbym go specjalnie podkreślać, gdyż dotyczy on zagadnienia w tej chwili dla nas ubocznego, bo zagadnienia, w jakim zakresie można mówić o bytach podległych ruchowi w znaczeniu ścisłym. To natomiast, co przy obecnych wywodach posiada znaczenie zasadnicze, jest to stwierdzenie, że, niezależnie od tego, jaki byłby zasięg wymienionych bytów, nie mogą one być, jako takie, obiektem badań metafizyki, gdyż tych bytów nie uwzględnia się zupełnie przy jej zasadniczym przedmiocie formalnym, jakim jest byt jako taki. Okazuje się więc, że *mobilitas,* która, nie będąc żadnym „ogólnym stanem bytowym", jest przecież jedyną perspektywą formalną, jaką można brać pod uwagę przy rozpatrywanej obecnie wypowiedzi o. prof. Krąpca, nie daje żadnej podstawy do utożsamiania poznania właściwego dla filozofii przyrody z poznaniem metafizycznym.

2. W sposób mocno defektowny zostało w sprawozdaniu z ostatniego Tygodnia Filozoficznego przedstawione moje ustosunkowanie się do swoistej interpretacji, w jakiej o. prof. Krąpiec przejął pogląd o. L. B. Geigera OP na rolę tzw. separacji metafizycznej w ścisłym znaczeniu. Chodzi tu o punkt bardzo ważny w całej polemice, gdyż tym, co profesora KUL-u skłoniło do utożsamienia bytu jako takiego

[2] *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga,* „Znak", r. V, nr 4/25, 1950, s. 294; *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza,* „Polonia Sacra", r. VI, 1953—1954, s. 111.

[3] *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza,* s. 113. Por. jeszcze s. 111.

z „bytem jako konkretnie istniejącym",[4] była właśnie ta swoista interpretacja. Mianowicie o. prof. Krąpiec przyjął, że u podstaw pojęcia bytu jako bytu występuje wskazana separacja, która, wyodrębniając przy pomocy „orzecznikowych" („predykatywnych") sądów negatywnych „pojęcie bytu jako bytu z danych sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie zdeterminowanych bytów", „nie rozłącza bytu jako bytu z poszczególnymi konkretnymi bytami"[5].

Zdanie, jakie zdołałem sobie wyrobić o wartości poznawczej separacji metafizycznej w ścisłym znaczeniu, jest następujące:

Gdy o. prof. Krąpiec chce swą konkretystyczną interpretację treści pojęcia bytu jako bytu uzasadniać pozytywnie swoiście rozumianą separacją, przeocza on najpierw okoliczność, że jeżeli, według komentarza św. Tomasza z Akwinu do *De Trinitate* Boecjusza, separacja ma znaleźć wyraz w prawdziwym przeczącym sądzie „orzecznikowym", może dotyczyć tylko tego, co jest oddzielone od siebie w rzeczywistości (*in re, secundum rem*),[6] a tymczasem bytowość nie jest oddzielona od konkretu rzeczy, gdyż wszystko, co je stanowi, jest bytem. A więc nie przy pomocy separacji w ścisłym znaczeniu, realizowanej w ramach „orzecznikowych" sądów przeczących, możemy wyodrębnić myślowo byt jako taki. Św. Tomasz nigdzie nie twierdził we wskazanym komentarzu, że poznanie bytu jako bytu dokonuje się

---

[4] Cz. I (pochodząca od o. prof. Krąpca) książki napisanej przy współudziale ks. doc. Stanisława Kamińskiego *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 270.

[5] *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 138—139. Niemal to samo w art. *Transcendentalia i universalia*, „Roczniki Filozoficzne", t. VII, z. 1, 1959, Lublin 1960, s. 18, 20.

[6] *Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei* — pisał św. Tomasz — *patet quod secundum* (...) [*suam*] *secundam operationem* [*quae est iudicium*] *intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separationem secundum ipsum esse rei sicut si abstraho hominem ab albedine, dicendo „Homo non est albus", significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac igitur operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata; ut cum dicitur „Homo non est asinus". In librum Boëtii de Trinitate expositio* (*cura et studio* P. Fr. Mannis Calcaterra OP), *lect.* II, *qu.* I [V], *a.* 3 (*Opuscula theologica, vol.* II, Taurini — Romae 1954, s. 371). W przytoczonym tekście termin *abstrahere* oznacza akt dokonywania separacji w ścisłym znaczeniu. Jest bowiem tak, że w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza św. Tomasz potraktował terminy *abstrahere* i *separare* jako terminy zasadniczo zamienne z sobą. Akwinata podkreślał jednak, że oba terminy nie znajdują ścisłego zastosowania w odniesieniu do tych samych czynności umysłowych, bo tylko przy wyodrębnianiu jednego od drugiego w ramach sądów przeczących najwłaściwszą nazwą jest nazwa *separare*, a nazwa *abstrahere* jest znów najodpowiedniejszą, gdy jedno wyodrębnia się od drugiego w płaszczyźnie poznania pojęciowego, *sed tunc tantum quando ea quorum unum sine alio intelligitur, sunt simul secundum rem*. Tamże, s. 372).

przy pomocy separacji ściśle rozumianej. I nic dziwnego, gdyż to, co dzięki niej można naprawdę ustalić, daje się wyrazić następującym twierdzeniem o. prof. Krąpca, że „byt jako byt, czyli byt jako przedmiot metafizyki, nie jest (...) bytem materialnym jako materialnym — gdyż wówczas wykluczałby byty niematerialne, nie jest też bytem niematerialnym jako niematerialnym — gdyż wówczas wykluczałby byty materialne; nie jest substancją jako substancją, ani przypadłością jako przypadłością; nie jest koniem jako koniem, ani człowiekiem jako człowiekiem, ani pojęciem jako pojęciem".[7] Szkoda, że występując z tymi słusznymi uwagami, o. prof. Krąpiec nie spostrzegł się, że gdy ustalamy przy pomocy separacji w ścisłym znaczeniu, iż „byt (...) jako taki nie jest nierozłącznie zrośnięty z jakąś kategorią czy sposobem istnienia"[8], już jesteśmy w posiadaniu pojęcia bytu jako bytu, uważanego przez nas za pojęcie analogiczne, może nawet za pojęcie transcendentalnie analogiczne, a staramy się tylko bliżej sprecyzować, do czego byt jako taki się nie zacieśnia. Gdyby bowiem autor dzieła *Teoria analogii bytu* zwrócił był uwagę na ten moment, nie miałby może większych trudności z przyjęciem tezy, że jeżeli istnieje jakaś droga poznawcza do bytu jako bytu przed późniejszym uściślaniem, do czego bytowość się nie ogranicza, to tą drogą może być jedynie separacja w znaczeniu nieścisłym, szerokim, będącym faktycznie gatunkiem abstrakcji, dzięki której w pojęciu, a więc *secundum primam operationem [intellectus] potest separare* (...) *[aliqua] quae secundum rem separata non sunt.*[9]

Dalszym brakiem tego ujęcia separacji metafizycznej w ścisłym znaczeniu, z jakim wystąpił o. prof. Krąpiec, jest to, że, uważając za prawdziwe byty same tylko byty realne, zupełnie dowolnie zrobił z wymienionej separacji narzędzie konkrestycznej interpretacji treści pojęcia bytu jako bytu. Jeżeli bowiem, jak twierdzi ten autor, separacja metafizyczna w ścisłym znaczeniu służy do wykazywania, że „bytowość (...) nie jest zrośnięta z którymś z wypadków bytowych — tak żeby nie realizowała się w innym bycie",[10] nie widać, dlaczego w ramach omawianej separacji nie mielibyśmy również w odniesieniu do „prawdziwych" bytów pomijać wszelkich konkretnych determinacji bytowych jako takich. Przyjmując w oparciu o separację metafizyczną w ścisłym znaczeniu, że „byt jako byt, czyli byt jako przedmiot metafizyki", „nie jest koniem jako koniem, ani człowiekiem jako człowiekiem ani pojęciem jako pojęciem", powinno się w dalszej kon-

[7] *Teoria analogii bytu*, s. 138.

[8] Tamże, s. 139. Niemal to samo w art. *Transcendentalia i universalia*, s. 19.

[9] *In librum Boëtii de Trinitate expositio*, wyd. cyt., lect. II, qu. I [V], a. 3, s. 371.

[10] *Teoria analogii bytu*, s. 138. Zob. podobną wypowiedź w art. *Transcendentalia i universalia*, l. c.

sekwencji uznać, gdy za prawdziwe byty bierze się same byty realne, że byt jako byt ani nie utożsamia się formalnie z jakimś pojedynczym, konkretnym wypadkiem bytowania jako tym pojedynczym, konkretnym wypadkiem bytowania, ani nie utożsamia się formalnie z wszystkimi pojedynczymi, konkretnymi wypadkami bytowania jako takimi, chociaż bez wątpienia jest nimi materialnie.

*Ks. Kazimierz Kłósak*

# ZAPISKI NA MARGINESACH

„Pius XII uczy, że w Kościele istnieć powinna opinia publiczna. Kształtować taką opinię, obdarzyć ją głosem, to powolanie przede wszystkim człowieka świeckiego, który pracuje intelektualnie".

Karl Rahner w *Sendung und Gnade*.

*

Wśród licznych komentarzy do książki Callahana o świeckich (mówiłem o niej w poprzednich zapiskach), głos Davida C. Peebles, SJ, w tygodniku „The Commonweal". Jego zdaniem szczelina między duchowieństwem a laikatem wynika m. in. nie tyle stąd, że seminarzystom ukazuje się podniosły obraz stanu duchownego, nie dość zarazem ucząc ich o stanie świeckim, ile stąd, że obraz księdza w dzisiejszym świecie... obraz taki nie istnieje. Dziś w ogóle osłabło pojęcie powołania — czy to do zawodu, czy do małżeństwa, czy do kapłaństwa. „Można by rzec, że ksiądz stoi wobec tego samego zagadnienia co świecki: musi wywalczać sobie odpowiedź na pytanie: kim jestem w Kościele? Pytanie podobne do tego, które nękało Kierkegaarda: co to znaczy — być chrześcijaninem?"

W jezuickim tygodniku „America" ks. Stafford Poole podkreśla, że niektóre uwagi krytyczne i postulaty Callahana dotyczące seminariów rozwijają myśl Piusa XII z encykliki *Menti Nostrae:* papież nawoływał, aby wykształcenie humanistyczne i „ścisłe" księdza przynajmniej nie było gorsze, niż wykształcenie człowieka świeckiego na tym samym uczelnianym szczeblu. Po artykule księdza Poole posypały się listy do „America". Dwa z nich szczególnie warto przytoczyć. W pierwszym prof. William H. Jarrett proponuje, by księża od czasu do czasu przechodzili *retraining* w seminariach, podobnie jak dzieje się w wojsku, w biznesie i (zbyt rzadko) na uniwersytetach. Np. jakżeby odświeżył działalność duszpasterską miesiąc solidnych kursów seminaryjnych, bodaj raz na pięć lat, kursów, które by zapoznawały duchowieństwo parafialne z rozwojem teologii, zwłaszcza teologii moralnej.

Najciekawszy wydał mi się list monsignora Mylesa M. Bourke z seminarium św. Józefa pod Nowym Jorkiem. Ważne, ale wcale nie najważniejsze jest — mówi ks. Bourke — by mnożyć w seminariach wykłady socjologii, pedagogiki itp. „Lecz główna wada naszego wykształcenia seminaryjnego nie na tym polega, że wychowuje się księży, którzy nie potrafią z wykształconymi ludźmi świeckimi rozmawiać inteligentnie o ekonomii, ale że wychowuje się księży, którzy ze świeckim nie potrafią rozmawiać o teologii..." Wszakże w tej właśnie dziedzinie człowiek świecki oczekuje od księdza szczególnej kompetencji. Tymczasem programy seminaryjne obejmują wprawdzie sporo

teologii dogmatycznej i moralnej, ale często niezwykle szczupły jest kurs teologii pozytywnej, a w naszych czasach postęp teologiczny dokonał się przede wszystkim w tej dziedzinie. Jako tako przedstawia się w seminariach biblistyka, ale patrystyka, liturgika i historia teologii bardzo kuleją. Obok tych niedoborów teologii pozytywnej dziwne jest — powiada ks. Bourke — że w dobie ekumenizmu tak mało uwagi zwraca się w seminariach na współczesną teologię protestancką i na tradycje pobiblijnego judaizmu.

Jednym z ubocznych może, ale niebłahych powodów tego stanu rzeczy jest niedostateczna wśród seminarzystów znajomość języków obcych. „Nie sposób nabrać zamiłowania do teologii i orientacji w niej bez poważnego oczytania". Oczywiście, wiele powstaje ostatnio dzieł teologicznych w USA, wiele się też tłumaczy prac europejskich. Zatem znajomość angielskiego coś niecoś daje. „Ale nieznajomość francuskiego i niemieckiego, lub co najmniej jednego z tych języków usuwa z poza zasięgu wielu (może większości?) naszych seminarzystów znaczną część współczesnej literatury teologicznej. Czasem wina leży po stronie studenta. Ale cóż myśleć o systemie, który w programie studiów nie znajduje miejsca na żaden z tych języków? Separacja od intelektualnych prądów współczesności, którą ks. Poole nazywa nieomal zbrodnią, wynikać może nie tylko z fizycznej izolacji."

*

Te głosy amerykańskie warto zestawić z nowinkami z Francji. Zbieżność jest chyba wymowna. Otóż „Cahiers du clergé rural" (siedem tysięcy nakładu, jak „Znak") opublikowały ankietę w sprawie sytuacji księdza na wsi: warunków życia, obowiązków, stosunków z hierarchią, stosunków z laikatem itd. Na początek pismo otrzymało od wiejskiego duchowieństwa około pięciuset odpowiedzi, które zanalizował na konferencji kapelanów Wiejskiej Akcji Katolickiej ks. Choquer. Dają one — jego zdaniem — szczupły jak dotychczas ale charakterystyczny obraz poważnego kryzysu francuskiego duchowieństwa wiejskiego. „Ciężka jest nie tyle izolacja — czytamy w jednej z ankiet — ile poczucie zbędności". Jakie są najważniejsze zadania wiejskiego duszpasterstwa? Ogromny chaos panuje w zapatrywaniach na tę kluczową sprawę. Księża czują się nieswojo wobec chrześcijan nowego typu, którzy oceniają krytycznie dawny „autorytatywny" (jak mówią) stosunek duchowieństwa (w szczególności hierarchii) do laikatu, a jednocześnie praca apostolska tych świeckich wydaje się wielu księżom skuteczniejsza od ich własnej pracy: stąd konieczność pogłębienia teologii kapłaństwa, jego istoty i jego roli.

Druga sprawa: 70 procent ankiet podkreśla, że ksiądz na wsi czuje się nie tylko swoiście wyodrębniony (co jest rzeczą nieuniknioną i normalną), ale też jakby wyobcowany: jego przygotowanie nie wystar-

czy, by na stopie równości spotykać się z ludźmi wyrobionymi, aktywnymi ideowo, którzy nieraz traktują pewne poglądy księdza jako anachronizm.

Oto na koniec kilka głosów ankietowych w sprawie seminariów: „Otrzymaliśmy wykształcenie zbyt książkowe, ciasne, ograniczone... Za długo trzymano nas w cieplarni... Traktowano nas do 26 roku życia jak dzieci... Wszystkiego musieliśmy się uczyć dopiero po studiach... W imię cnoty posłuszeństwa usypiano naszą inicjatywę, zdolność krytycznego myślenia, poczucie odpowiedzialności..." Reforma seminariów francuskich — komentuje te głosy ks. Choquer — mocno ruszyła z miejsca, ale warto odwołać się szeroko do doświadczeń duchowieństwa parafialnego, by skutecznie prowadzić ją dalej.

*

O koniecznej reformie wykształcenia seminaryjnego typu niemieckiego pisał w *Sendung und Gnade* Karl Rahner (przedrukowując w tym opasłym tomie pracę swoją na temat studiów teologicznych z roku 1954). Jakież są jego uwagi i postulaty? Streszczę je z grubsza.

Wszystkie epoki historyczne — poczynając od czasu Ojców, kończąc na czasach potrydenckich — stworzyły własną teologię, to znaczy umiały od nowa przemyśleć i wyrazić językiem swoich czasów prawdy odwieczne. Nasza epoka niestety takiej teologii nie stworzyła. Pomyślmy o przepaści, jaka dzieli umysłowość baroku od umysłowości dzisiejszej — i pomyślmy o tym, że między dogmatyką baroku a współczesną dogmatyką podręcznikową (np. Diekamp, Hugon, Pohle-Gierens) różnica jest niewielka... W dodatku teologia jest dzisiaj pokawałkowana na różne działy w ten sposób, że nieraz przecieka między nimi to, co najważniejsze: jakie np. działy teologii zajmują się sprawami tak kluczowymi, jak np. życie charyzmatyczne Kościoła, stosunek papiestwa do episkopatu, podstawowe „sytuacje człowieka" (miłość, praca, światopogląd, śmierć...)?

Ten stan rzeczy nakłada wielkie obowiązki na profesorów teologii, którym nie wolno pozostawać na szczeblu tylko erudycyjnym: muszą oni wchodzić w samo serce problemów, jakie stawia człowiek dzisiejszy, czas dzisiejszy.

Jeśli chodzi o program studiów, to należałoby wyeliminować wiele rzeczy zbędnych, przegrupować działy teologii wzdłuż nowych osi, pogłębić ją. Przede wszystkim jednak trzeba zdać sobie jasno sprawę, że czym innym jest wychowanie uczonego teologa, czym innym — duszpasterza. Bardzo trudno, by jeden i ten sam ksiądz dobrze uczył katechizmu, mówił kazania do robotników i do inteligencji, spowiadał, kierował pracą misyjną w dzisiejszym zdechrystianizowanym świecie, administrował parafią, pełnił funkcje doradcy grupy laikatu itd., itp. — i w dodatku był uczonym teologiem! Jakże głębokich i specjal-

nych studiów trzeba, by np. móc w miejskiej parafii nauczać — w sposób trafiający do przekonania słuchaczom — o Trójcy św., o zejściu do piekieł, o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny, o odpustach, o sądzie ostatecznym... itd., itp.

Należałoby zatem wyodrębnić dwa typy studiów: z jednej strony teologię, która by dawała podstawową formację duszpasterską (a nie była rozcieńczona teologią tzw. naukową), a z drugiej strony solidną i specjalistyczną teologię naukową dla przyszłych, twórczych pracowników na tym polu. Nie ma chyba powodu, żeby „duszpasterze" mieli się czuć gorsi od „naukowców": dziś wykwalifikowany robotnik bynajmniej nie czuje się gorszy od nauczyciela. Natomiast czuliby w naukowcach oparcie: wiedzieliby, że nie są sami, że wcale nie muszą wiedzieć wszystkiego („wszystkiego", to znaczy niedużo i źle), że mogą się odwołać do pomocy specjalistów. Na koniec Rahner pisze tak: „Słusznie powiada Schmaus, że trzeba w teologii skrócić drogę, która prowadzi od nauki do życia. Trzeba odważnie zrezygnować z wpajania przyszłym księżom wiedzy encyklopedycznej, z mówienia im *de omni re scibili* i dawania im teologii skostniałej w szkolnych anachronicznych formułach, którą magazynują w pamięci, na pół ją tylko rozumiejąc. Trzeba, by zasadnicze elementy teologii były przyswajane jasno i dokładnie, ujmowane głęboko, by stawały się źródłem życia. W teorii nikt oczywiście nie kwestionuje tego ideału. Ale czas zdać sobie sprawę, jak wielki jest rozstęp między ideałem i rzeczywistością. Czas najwyższy podjąć nowe i świadome wysiłki, by ów rozstęp zaczął się zmniejszać".

*

„Chrześcijaństwo wymaga maximum odwagi intelektualnej i szerokości myśli, bo ogarnia wszystko: ujmuje człowieka we wszystkich jego wymiarach. Jest zarazem religią serca i religią społeczności, tradycją i wciąż nowym tchnieniem ducha, funkcją oficjalną i charyzmatem, życiem wewnętrznym i zewnętrznym kultem, w którym uczestniczy ciało, walką o dobrobyt życia doczesnego i żarliwym dążeniem do przyszłego życia. Nic dziwnego, że wielu ludzi nie potrafi pojąć tego wszystkiego. Ale nadzwyczajne, że wówczas zarzucają chrześcijaństwu ciasnotę!"

Karl Rahner w *Sendung und Gnade*.

*

W redakcji „Kultury" odbyła się interesująca dyskusja o władzy i społeczeństwie (drukowana w numerze z 5 lipca). Wiele w niej zadziwiających uproszczeń, sporo monumentalnych prześlepień, sporo też trafnych z pewnością uwag. Inicjatywa dyskusji — w każdym razie — godna pochwały. Na przyszłość proponowałbym redakcji „Kultury" rozszerzenie tej inicjatywy: zaproście, panowie, kilku facetów

z prowincji i kilku nie-socjalistów. Przecież tacy się jeszcze znajdą. Chyba chcieliby się odezwać, bo ani w poczuciu odpowiedzialności za wspólne dobro, ani w patriotyzmie nie czują się na ogół obywatelami drugiej kategorii i bardzo nie lubią (o ile wiem z autopsji), a nawet uważają za bzdurę, kiedy mówić im, że jeśli nie są socjalistami, to widocznie kochają kapitalizm i widocznie zamiast poprawiać nasz ustrój woleliby go podgryzać. Myślę, że w kwestii „władza i społeczeństwo" wnieśliby w dyskusję tony świeże, ciekawe i pożyteczne.

*

Może to dlatego, że niekiedy *bonus* nawet *dormitat Homerus*, może ze względu na konieczność zbytniego streszczania się, rozmowa w „Polityce" Zofii Sobolewicz i Tadeusza Drewnowskiego z Claude Lévi-Straussem, wspaniałym przecież gawędziarzem i umysłem olśniewającym, wypadła — mimo kilku pięknych błysków — nudnawo i niezrozumiale. Treściwość zaszkodziła na pewno: np. to, co mówi sławny antropolog o „scalającym" działaniu magii może być jasne tylko dla kogoś, kto choć z grubsza zna jego teorię „myśli dzikiej", wytwarzającej rozliczne narzędzia semantyczne dla klasyfikowania i porządkowania świata. Ale zaszkodził też — paradoksalnie — inny jeszcze czynnik: zbyt inteligentne pytania. Idealni rozmówcy wielkich ludzi robią wrażenie raczej tępe albo w ogóle niebyłe: tak np. Gsell, aż irytujący prostaczek, autor sławnych dialogów z Rodinem, tak Czapski, którego wcale w rozmowach z Pankiewiczem nie słychać, tak Charpentier, który gaśnie obok błyskotliwego dyskutanta w swoich *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Gaśnie, ale stanowi katalizator dla tamtego. Raz wywoławszy strumień elokwencji, tylko delikatnie wpływa na dalszy jego bieg i dla Lévi-Straussa jest przedstawicielem nieuczonego słuchacza, któremu coraz to trzeba coś wyjaśnić, na czym i my — nieuczeni czytelnicy — wiele korzystamy. Tymczasem Zofia Sobolewicz i Tadeusz Drewnowski za dużo chyba wiedzą: stawiają pytania bardzo inteligentne, kluczowe, a Lévi-Strauss — który nie może przecież odpowiedzieć na każde z nich traktatem — dostaje zadyszki. Chyba nawet więcej: streszczając się, daje tylko szkielet swej myśli i przez to obnaża niespodziewane (może zresztą spodziewane, ale zwykle obficie kompensowane) jej słabości. Lepsze chyba jedno solidne pytanie a potem lekkie tylko bodźce, i dać się facetowi wygadać.

*

W późniejszej „Polityce" dalsza rozmowa Drewnowskiego, tym razem z Edgardem Morin. Drewnowski chyba dużo lepszy niż uprzednio, dyskretniejszy, a rozmowa bardzo ciekawa, chociaż od strony nieoczekiwanej. Mianowicie Morin streszcza — niekiedy aż irytująco

dosłownie — swoje *Esprit du temps*, i choć powiada, że ta jego książka jest już trochę przestarzała, nic nowego w gruncie rzeczy nie dodaje do tego, co w niej napisał o kulturze masowej. Natomiast nowy jest t o n. Morin najwyraźniej kultury masowej już nie wytrzymuje, już ma jej po dziurki w nosie: objawia się to nie tylko w tym, że przestał się nią zajmować, ale w tym zwłaszcza, że mimo mechanicznego, ubezpieczającego (przed posądzeniem o wsteczność) wymyślania na „zaśniedziałych profesorów", Morin bezwstydnie podejmuje klasyczne ich opinie i ujeżdża na kulturze masowej jak na łysej kobyle za jej kundlowatość, tandetność, łatwiznę itd. Westchnienie ulgi wyrywa mu się, kiedy pod koniec rozmowy stwierdza, że „pierwsze zachłyśnięcie społeczeństwa kulturą masową mija", że miejsce średniego kina komercjalnego „zajął film ambitniejszy artystycznie", że szczęśliwie „następuje demokratyzacja kultury wyższej", że na koniec „ideały dotychczasowej kultury masowej były wątle i kruche... Od konsumpcyjnych ideałów szczęścia linia rozwojowa chyba prowadzić będzie do zabezpieczeń bardziej trwałego szczęścia ludzkiego." Te akcenty krytyczne, te przewidywania istniały już w zalążku — o ile dobrze pamiętam — na stronicach *L'esprit du temps*, ale wygląda na to, że mocno się od tego czasu rozwinęły w poglądach Morina: ilość przeszła chyba w jakość.

*

Profesor Konstanty Grzybowski pisze w „Życiu Literackim" o pamiętnikach Korbońskiego: „Chyba wydanie tych pamiętników w kraju miałoby i dobre następstwa — są tak świetnym dokumentem głupoty politycznej, małego charakteru małego intryganta i egocentryka, a także zdemaskowaniem grupy politycznej, z jaką ich autor był związany".

Czytając prof. Grzybowskiego zawsze podziwiam jego inteligencję i erudycję, o wiele mniej natomiast trafia mi do przekonania jego elastyczna aksjologia: nie wiem więc, jakie miałbym zdanie o pamiętnikach Korbońskiego, nie wiem też, czy biorąc je do ręki nie popadłbym w konflikt z jakimś paragrafem, ale mniejsza o to. Abstrahuję od Korbońskiego, chodzi mi bowiem o frapującą motywację profesora. Jego zdaniem wydanie określonego dokumentu miałoby dobre następstwa, bo jest on głupi, małego charakteru, egocentryczny. Ciekaw jestem, czy nie lepsze następstwa miewa wydawanie dokumentów mądrych, wielkiego charakteru itd. Zastanawiam się, czy dziesięć milionów Polaków, żyjących poza granicami Polski, nie wyprodukowało ani jednego takiego dokumentu, którego wydanie miałoby rzeczywiście dobre następstwa?

*

„Ale przecie to nie ja mogę siebie osądzać. I chyba nie ta psiarnia krytyków, którą gardzę... To prawda, lubię mocne życie, z pieprzem ryzyka... Ma się tam te zasługi... Przezacny ojciec Jacek Woroniecki... przyznawał, że znam się na koniach, a chyba i na kobietach... Kochałem prawdę, odwagę, swobodną sztukę... Pisanie traktuję jako służbę... Jeżeli byłem na frontach walk wyzwoleńczych, uczestniczyłem w rewolucji, to żeby dać świadectwo prawdzie... Łeb oszroniony nadal się pali po szczenięcemu... Mówię samemu sobie na przestrogę: nie myśl o własnej chwale, nie wynoś się nad innych, nie pusz..."

(Wyimki z jednej odpowiedzi na ankietę „Życia Literackiego" pt. *Moje dwudziestolecie*)

*

„Kolorystyczna powłoka obrazu Eibischa zbudowana jest z konstelacji kształtów zaobserwowanych i zaczerpniętych co prawda ze świata natury, lecz na tyle odmienionych indywidualnością artysty, że nie ma powodu, by nie uznać je za przeciwieństwo rejestracji i odtwarzania".

(Z artykułu w „Kulturze")

*

W konkursie na najzabawniejszy artykuł półrocza palmę pierwszeństwa odzierżyłby chyba tym razem p. Władysław Loranc, który w „Życiu Literackim" z 5 lipca załatwia się krótko i zwięźle nie tylko z Kisielem i Turowiczem ale — co jeszcze bardziej podziwu godne i wykonane z równą rzetelnością — załatwia się też od ręki z Platonem. „Pytanie (Platona) brzmiało: czy idee istnieją obiektywnie? Odpowiedź Platona była odpowiedzią twierdzącą... Rozwiązanie to poparł Platon niezwykle wątłą argumentacją. Najpoważniejszym w niej argumentem było właściwie osobiste przekonanie filozofa, że musi istnieć doskonały model świata, traktowanego przezeń jako niedoskonały. Rozwiązanie to nie zadowoliło nawet osobistych uczniów Platona. I dlatego odrzucenie tej koncepcji dokonało się szybko i przyszło stosunkowo łatwo. Podobnie rzecz się miała z rozwiązaniami naśladującymi próby Platona. Określone układy społeczne niejednokrotnie rodziły jeszcze chęć przywrócenia mitu o istnieniu świata idei. Ale systematyczny brak empirycznych danych przemawiających za nim i kłopoty logiczne powstające w związku z jego przyjęciem powodowały konieczność jego definitywnego odrzucenia". Tak to potężne pióro p. Władysława Loranca likwiduje w mgnieniu oka niezwykle wątłe pomysły Platona, który usiłował, biedaczek, przekraczając empiryczne dane, wyjaśniać centralne problemy gnoseologii. Czytelnik p. Loranca może wprawdzie pomyśleć, że taki np. atomizm Demokryta był również istną drwiną

z empirii, z naocznego doświadczenia. Lecz nauki ścisłe — proszę Czytelnika — w końcu przyznały mu słuszność! Ale kto — panie dobrodzieju — oglądał przez teleskop czy przez mikroskop idee? Nikt! I nie wiadomo doprawdy, dlaczego ta głupia ludzkość tak chętnie przyznawała rację Platonowi, kiedy wyśmiewał się z uczonych, którzy „to tylko za byt uważają, co rękami objąć mogą". Dlaczego myśl tylu pokoleń — choć jak uczy p. Loranc rozprawiła się z Platonem szybko, łatwo i przyjemnie — tak się nim ciągle przejmuje? Nie ufając własnej pamięci, po której kołaczą się jakieś Plotyny, Augustyny, Mirandole, i w ogóle idealiści rozmaici, których tak nie lubią św. Tomasz i Maritain, sięgam do Tatarkiewicza. „Ostatnie wieki filozofii starożytnej są pod przemożnym wpływem Platona... Przez wczesne średniowiecze aż po XIII wiek Platon był nieporównanie najpotężniejszą powagą europejskiej filozofii... Już w XV wieku rozpoczęło się w filozofii odrodzenie pod hasłem powrotu do Platona..." A potem to zgroza po prostu, od Leibniza poprzez Kanta do Hegla i z powrotem nie licząc różnych Anglików i innych Emersonów, jak też wszyscy tego Platona niezwykle wątłego szanowali. I teraz nawet — wstyd powiedzieć: np. matematycy współcześni tudzież logicy ciągle hołdy składają Platonowi, i to jak na złość właśnie za te jego idee. A już Husserla, Crocego, Whiteheada, marburczyków niejakich i wszelkich innych nieprzeliczonych dziwaków nawet wymieniać strach. Na szczęście te wszystkie miałkie głowy nam nie zagrożą, możemy spokojnie spać na oba uszy: p. Loranc czuwa.



Kiedyś wspomniałem w „Zapiskach" o książce Mikel Dufrenne'a *Le poétique*. Miesiąc później nieznany ofiarodawca przysłał mi ją z Francji. Serdecznie dziękuję za prezent, za miłą myśl i za dowód, że ktoś nad Sekwaną te notatki czyta.

Innym razem pytałem tu, kto wymyślił piękne nazwisko Lufa-Dufny? Jedno z pism emigracyjnych odpowiedziało obficie i z cytatami, że Tuwim. Serdecznie dziękuję za informację i za dowód, że ktoś nad Tamizą te notatki czyta.

Trochę mnie tylko zastanowił przypadkowy zbieg w czasie książki Dufrenne'a i artykuliku o Tuwimie: czyżby „Zapiski" uważniej czytali rodacy zagraniczni od rodaków krajowych, i czy to może znaczy, żem emigrant wewnętrzny? Na szczęście wybawił mnie z tych podejrzeń Janusz Kuczyński, zajmując się „Zapiskami" (o wolności) na łamach „Argumentów". Zatem i nad Wisłą czytują „Znak", pomyślałem ze wzruszeniem. Pięknie dziękuję, choć byłbym skłonny zgodzić się z Januszem Kuczyńskim (a chyba i on ze mną), gdyby na to podziękowanie odpowiedział: „Doprawdy głupstwo, nie ma o czym mówić".

*Jacek Woźniakowski*

SOMMAIRE



Chronique

## TREŚĆ ZESZYTU



## ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

